



UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

FACULTAD DE FILOSOFÍA

TESIS DOCTORAL

Esencia y vacío en la obra de
T. Izutsu y K. Nishitani

Autor: Juan José López Pazos

Director: Marcelino Agís Villaverde

Programa de doctorado: Filosofía (2162-08-1)

Memoria realizada por Juan José López Pazos para la obtención del grado de doctor por la Universidad de Santiago de Compostela, dirigida por el Dr. Marcelino Agís Villaverde, Catedrático de Filosofía del Departamento de Filosofía y Antropología Social, Facultad de Filosofía, USC.

INFORME DEL DIRECTOR

Como director de la Tesis Doctoral elaborada por D. Juan José López Pazos sobre el tema “Esencia y vacío en la obra de T. Izutsu y K. Nishitani” informo que el trabajo, realizado con rigor y meticulosidad en una prolongada estancia en Japón de varios años, cumple los requisitos exigibles para que se proceda a su presentación y defensa pública en la Universidad de Santiago de Compostela.

Santiago de Compostela, 28 de junio de 2013.

El autor

El Director



Juan José López Pazos

Marcelino Agís Villaverde

Agradecimientos

En primer lugar nos gustaría agradecer al director del presente proyecto de tesis, el Dr. Marcelino Agís Villaverde su constante apoyo. Las dificultades que nos hemos encontrado durante la redacción de este trabajo no habrían podido ser superadas sin su labor.

A continuación, tenemos que dar las gracias al Dr. Yoshitsugu Sawai por su guía y consejos y también por su acogida en la Universidad de Tenri (Japón) donde nos ha ofrecido un espacio privilegiado para la investigación.

También agradecer a la Dra. Masako Keta la oportunidad de asistir a sus clases magistrales en la Universidad de Kioto, cuyo contenido ha enriquecido sin duda alguna nuestra visión de la filosofía japonesa.

No podemos olvidarnos tampoco de mencionar al resto del personal docente e investigador de las universidades de Santiago de Compostela y Tenri, cuya cooperación ha resultado imprescindible para llevar a buen término el presente trabajo.

Finalmente, agradecer a nuestra familia y amigos, tanto en España como en Japón, su continuo apoyo durante este largo camino.

ÍNDICE

	Págs.
Introducción	8
I. La cultura japonesa en la sociedad española actual	11
1. <i>La cultura japonesa en la enseñanza</i>	12
a. <i>La enseñanza del japonés en España</i>	12
b. <i>Los niveles de educación obligatoria</i>	14
c. <i>La cultura japonesa en el nivel universitario</i>	15
d. <i>Las asociaciones culturales y grupos de investigación</i>	16
2. <i>La actualidad de la filosofía japonesa contemporánea</i>	18
a. <i>Los inicios del orientalismo en España</i>	19
b. <i>Filosofía japonesa contemporánea y mundo editorial</i>	20
c. <i>La actualidad de las investigaciones sobre pensamiento japonés</i>	23
II. Objetivos, estructura y métodos	25
PRIMERA PARTE: TRASFONDO DEL PENSAMIENTO JAPONÉS	
CONTEMPORÁNEO. LENGUAJE, RELIGIÓN Y FILOSOFÍA	29
Capítulo I: La filosofía japonesa en su lengua. El problema de la traducción	32
1. <i>La relación lenguaje-cultura</i>	33
2. <i>El idioma japonés</i>	40
a. <i>Fonética y escritura</i>	41
b. <i>El nivel conversacional</i>	48
c. <i>La creación del sujeto</i>	52
3. <i>El problema de la traducción</i>	57
Capítulo II: El trasfondo religioso del pensamiento japonés	64
1. <i>La religión en Japón y la religión japonesa: el sintoísmo</i>	65
2. <i>El budismo japonés</i>	72

3. <i>El cristianismo y las nuevas religiones</i>	84
Capítulo III: La filosofía japonesa contemporánea	89
1. <i>Daisetz Suzuki y el pensamiento zen</i>	92
2. <i>Nishida Kitaro y la “Escuela de Kioto”</i>	97
a. <i>De la “experiencia pura” al “autodespertar”</i>	98
b. <i>El concepto de “nada absoluta” en Nishida</i>	103
c. <i>La lógica del lugar y la lógica del predicado</i>	105
d. <i>La experiencia religiosa del mundo</i>	110
e. <i>La crítica de Tanabe</i>	111
3. <i>La situación actual del pensamiento filosófico japonés</i>	113
SEGUNDA PARTE: LA “FILOSOFÍA ORIENTAL” DE TOSHIHIKO IZUTSU Y SU ESTRUCTURA	115
Capítulo IV: Objeto y método de su investigación	121
1. <i>El campo de estudio</i>	123
2. <i>El método semántico y comparativo</i>	126
Capítulo V: La estructura ontológica de la realidad en la filosofía oriental	131
1. <i>El papel del lenguaje en la construcción de lo real</i>	132
2. <i>El concepto de esencia en la filosofía oriental</i>	138
3. <i>Un salto al vacío de ida y vuelta</i>	147
TERCERA PARTE: LA LÓGICA DEL VACÍO DE KEIJI NISHITANI Y SU ESTRUCTURA	154
Capítulo VI: Del nihilismo europeo a una reflexión acerca del vacío	159
1. <i>Los inicios del nihilismo europeo</i>	161
a. <i>Schopenhauer</i>	163
b. <i>Kierkegaard</i>	164
c. <i>Feuerbach</i>	165

2. <i>El desafío nietzscheano</i>	167
3. <i>La superación del nihilismo</i>	170
Capítulo VII. Introducción a la filosofía de K. Nishitani	174
1. <i>Realidad y autoconsciencia</i>	188
2. <i>El mal y la fe</i>	183
3. <i>La idea de Dios y el problema del cristianismo</i>	193
Capítulo VIII. La estructura de la lógica del vacío	202
1. <i>La situación del Ser en sunyata</i>	203
2. <i>La transitoriedad del mundo, la naturaleza del yo</i>	211
3. <i>La estructura de la realidad: la analogía de los círculos</i>	218
4. <i>La realidad del sujeto</i>	227
CONCLUSIÓN	234
1. <i>El análisis de contexto como base para la reflexión filosófica</i>	235
2. <i>La estructura metafísica de la filosofía oriental</i>	239
3. <i>El desarrollo de un sistema filosófico con base en la idea de vacío</i>	242
4. <i>Una filosofía verdaderamente universal más allá del nihilismo</i>	243
GLOSARIO DE TÉRMINOS	246
1. <i>Términos japoneses</i>	247
2. <i>Términos en sánscrito</i>	253
BIBLIOGRAFÍA	256
1. <i>Fuentes</i>	257
a. <i>Obras de Suzuki</i>	257
b. <i>Obras de Izutsu</i>	257
c. <i>Obras de Nishitani</i>	258
2. <i>Obras de referencia</i>	259
3. <i>Diccionarios y artículos</i>	264

“Ineluctable modalidad de lo visible: por lo menos eso, si no más, pensado a través de los ojos. Las signatures de todas las cosas estoy aquí para leer; huevas y fucos marinos, la marea que se acerca, esa bota herrumbrosa. Verdemoco, platazul, herrumbre: signos coloreados. Límites de lo diáfano. Pero añadió él: en los cuerpos. Entonces, se daba cuenta de ellos, de los cuerpos, antes que de ellos coloreados. ¿Cómo? Golpeando contra ellos la mollera, claro. Despacito. Calvo era y millonario, *maestro de cholor che sanno*. Límite de lo diáfano en. ¿Por qué en? Diáfano, adiáfano. Si se pueden meter los cinco dedos a través suyo, es una verja; si no, una puerta. Cierra los ojos y ve.”

J. JOYCE, *Ulises*

“Uno, con aspecto de viajero, se me acercó y me dijo:
– ¿Cuál es el recorrido más corto de un lugar al mismo lugar? Tenía el sol de espaldas, de manera que su cara era ilegible.
– Quedarse quieto, naturalmente –dije.
– Eso no es un trayecto –replicó–. El trayecto más corto de un lugar al mismo sitio es la vuelta al mundo –y se fue.”

G. K.CHESTERTON, *Nostalgia de casa*

INTRODUCCIÓN



“Lo que cuento es la historia de los dos próximos siglos. Describe lo que sucederá, lo que no podrá suceder de otra manera: *la llegada del nihilismo*. Esta historia ya puede contarse ahora, porque la necesidad misma está aquí en acción. Este futuro habla ya en cien signos; este destino se anuncia por doquier; para esta música del porvenir ya están aguzadas todas las orejas. Toda nuestra cultura europea se agita ya desde hace tiempo, con una tensión torturadora, bajo una angustia que aumenta de década en década, como si se encaminara a una catástrofe; intranquila, violenta, atropellada, semejante a un torrente que quiere llegar cuanto antes a su fin, que ya no reflexiona, que teme reflexionar.”

F. NIETZSCHE¹

Ha pasado más de un siglo desde que Nietzsche hiciera su predicción. Muchos autores tomarían el testigo del nihilismo y la catástrofe anunciada en las palabras del profeta alemán se haría realidad en el siglo XX. En la filosofía, esta catástrofe ha venido en la forma del temor a la reflexión, de la pérdida de confianza en la razón. La caída de los valores tradicionales y la amenaza de una nada desintegradora arrinconaron al pensamiento occidental, ignorado por la ciencia y la tecnología, en su particular travesía por el desierto. El nihilismo se hizo fuerte y demolió una a una las bases de la cultura occidental, haciéndose tan omnipresente que nos

¹ NIETZSCHE, F., *La voluntad de poder*, EDAF, Madrid – 2005, p.31

hemos olvidado de su propia existencia: continúa a día de hoy permeando nuestra sociedad, pero ya no se habla de él. Fue una moda aparentemente pasajera, pero resulta difícil señalar con exactitud en qué momento se diluye. Y decimos diluye, precisamente, porque sigue presente. De igual modo que el azúcar mezclado con el agua deja de verse pero podemos percibir su sabor, también el nihilismo se ha ocultado, pero todavía puede percibirse a la vuelta de cada esquina, en nuestro día a día.

La superación del nihilismo no ha llegado todavía (y si Nietzsche estaba en lo cierto, queda aún mucho tiempo para su llegada), pero han sido muchos los autores que han volcado sus esfuerzos en ella. La historia de la filosofía parece hallarse, desde la aparición del nihilismo en un continuo proceso de auto-reflexión, incapaz de comprenderse a sí misma.

Sin embargo, cuando hablamos de historia de la filosofía “universal”, solemos referirnos a la corriente de pensamiento surgida en la antigua Grecia y continuada en el resto del continente. Hablamos de una filosofía “europea” (incluyendo en los últimos años aquellos lugares con mayor índice de europeización como son el continente americano y Australia).

Con el presente trabajo de investigación nos gustaría defender la necesidad de ampliar las fronteras de la filosofía hacia el este, volver la mirada hacia oriente. Y como primer paso hacia ese extremo oriente, lo mejor será comenzar con el lugar más alejado, Japón, donde su singular sincretismo cultural puede servir como puerta de entrada a la totalidad del pensamiento oriental. Pero empecemos por detenernos en el estado de la cuestión en nuestro país.

I. La cultura japonesa en la sociedad española actual²

Si preguntáramos a un español al azar cuál es su imagen del país del sol naciente la respuesta más probable será “tradición y tecnología”. Relacionamos lo japonés con la informática, la robótica, la biotecnología; pero también con el espíritu samurai, los ninjas y las geishas, el sumo y el kabuki. Y también, cómo olvidarlo, con el mundo del cómic y la animación. Este es, a grandes rasgos, el estereotipo de la sociedad japonesa en el mundo. Evidentemente, si nos centramos en los estereotipos, podríamos decir lo mismo acerca del flamenco, los toros y la paella españoles. Pero si pretendemos fijar nuestra atención en los conocimientos reales que la población española posee acerca de Japón y su cultura deberemos volver la vista hacia nuestro propio sistema educativo, por un lado, y las obras (literarias, cinematográficas, etc.) que llegan a nuestro país desde el archipiélago nipón.

Respecto a éstas merece especial mención la intensa labor de traducción y doblaje que se está llevando a cabo en nuestro país. Desde obras literarias clásicas, al nobel Kenzaburo Oé o el best-seller Haruki Murakami. Desde la filmografía del genio Kurosawa a las recientes nominadas a los premios de la Academia pasando por las obras maestras de la animación de Hayao Miyazaki. Y es precisamente este mundo de la

² La presente sección refleja la investigación realizada para el artículo publicado en *Supein gaku 15* (スペイン学第15号), “La cultura japonesa y su recepción en España”, Asociación cervantina de Kioto, Kioto – 2013

animación el que ha contribuido en mayor medida a la expansión de la cultura japonesa. Desde que a mediados de los 80 se inició la emisión de series de animación japonesa la juventud española se ha criado, en gran medida, en los valores morales de la cultura japonesa. La influencia de esta oleada de animación sobre toda una generación puede rastrearse en la introducción de aspectos culturales foráneos en el día a día de los jóvenes y es un tema cuyo desarrollo merecería un estudio aparte.

Para terminar esta introducción nos gustaría señalar también la importancia que ha tenido durante las últimas dos décadas la cada vez menos joven industria de los videojuegos. Desde la puesta a la venta de las primeras unidades de la Nintendo Entertainment System los videojuegos se han convertido en un elemento fundamental no sólo en el ocio, sino también en la educación de la sociedad contemporánea. Y, al mismo tiempo, son también un magnífico catalizador que potencia la relación de los españoles con la cultura japonesa.

Pero pasemos ahora a analizar con detenimiento la presencia de esta cultura en el sector educativo peninsular.

1. La cultura japonesa en la enseñanza

a. La enseñanza del japonés en España

Antes de comenzar la revisión de la situación de la enseñanza de la cultura japonesa nos gustaría detenernos en otro factor igualmente importante en la introducción de la cultura nipona en nuestro país: la

expansión de la enseñanza del idioma japonés.

Como ya hemos comentado, en la actualidad la mayoría de los jóvenes entran en contacto por primera vez con la cultura japonesa a través de la animación y los videojuegos. Y es también en estos campos en los que se encuentran por primera vez con términos directamente extraídos del japonés. Esto se debe fundamentalmente a la falta de un término español adecuado que permita la traducción directa. Este primer contacto tiene como resultado que en no pocos jóvenes despierte el interés hacia un idioma alejado completamente de las lenguas indoeuropeas. Este interés inicial se refleja primero en un estudio individual y autodidacta que, con el tiempo, deriva en la búsqueda de centros de estudio especializados en que perfeccionar sus conocimientos.

Para responder a esta demanda hemos visto como, en los últimos años, la enseñanza profesional del japonés ha tenido una auténtica explosión convirtiéndose en un mercado en constante expansión.

Empezando por las Escuelas Oficiales de Idiomas o los centros de lenguas universitarios y alcanzando también las academias privadas e incluso las clases particulares por parte de los, cada vez más, estudiantes japoneses que eligen España como país de destino para sus estudios de la lengua de Cervantes.

Por poner un ejemplo concreto detengámonos un momento en el análisis de la situación de la enseñanza del idioma japonés en Galicia. Si comparamos los datos de comienzos de los años 90, cuando tan sólo era posible acceder a estudios básicos de japonés en el Centro de Lenguas

Modernas de la Universidad de Santiago de Compostela, podemos observar que, a día de hoy, resulta sencillo acudir a clases regulares en la mayor parte de las principales ciudades gallegas. A la oferta de la Universidad de Santiago de Compostela se han añadido, además de iniciativas privadas, la posibilidad de su estudio en la Escuela Oficial de Idiomas de Vigo o en el Centro Asociado de la Universidad Nacional de Educación a Distancia situado en Pontevedra.

No podemos olvidar tampoco que la implementación de las nuevas tecnologías ha permitido también que sean muchos los que opten por el aprendizaje interactivo a través de cursos gratuitos o mediante el intercambio con residentes japoneses que pretenden mejorar su español.

Finalmente también nos gustaría destacar el importante aumento de materiales impresos para el estudio de la lengua japonesa. No sólo se han venido traduciendo libros de reputada calidad, sino que a partir del inicio del nuevo milenio también han aparecido manuales originales destinados de manera específica al mundo hispanohablante.

b. Los niveles de educación obligatoria

Pasando ya a la enseñanza reglada obligatoria, observaremos que la presencia de Japón en los programas y textos españoles es escasa. Su presencia se reduce a simples menciones durante el estudio de los países y sus capitales, su papel como país exportador de tecnología o cuando, al estudiar los problemas medioambientales, se nombra el “protocolo de Kioto”.

Incluso en los estudios de historia las notas sobre Japón son escasas y, en la mayor parte de los casos, se refieren exclusivamente a los sucesos acaecidos durante el siglo XX (principalmente su papel durante la Segunda Guerra Mundial).

Vemos por tanto que, si nos atenemos a los conocimientos proporcionados por el sistema público de educación lo único que podríamos decir acerca del archipiélago nipón sería que se trata de un país exportador de tecnología con capital en Tokio y que participó en la Segunda Guerra Mundial del lado de alemanes e italianos.

c. La cultura japonesa en el nivel universitario³

Si, como acabamos de ver, la presencia de la cultura japonesa en la enseñanza obligatoria es escasa, la situación no mejora mucho cuando analizamos el nivel universitario. Sin embargo, si añadimos a nuestra observación la perspectiva del tiempo, podemos afirmar que la situación ha ido mejorando de forma notable en los últimos años.

Empezando por aquellas universidades en las que se ofertan estudios de grado o máster especializados en el área de Asia Oriental podemos observar cómo, tras la implantación del Espacio Europeo de Educación Superior, el número de lugares que ofrecen esta opción curricular ha aumentado. Resulta especialmente destacable la oferta de un máster de investigación en estudios de Asia Oriental con especialización en estudios japoneses en la Universidad de Salamanca.

3 Datos del año académico 2010-11 según aparecen reflejados en *Guía de carreras y estudios superiores*, Ed. Infoempleo

Fuera de estos estudios de grado o máster especializados también se observa que el interés por incluir asignaturas específicas sobre Asia Oriental o Japón también está en aumento. Si comparamos la situación actual con los antiguos planes de licenciatura, este aumento es fácilmente visible. Antiguamente no sólo no existían estas asignaturas específicas, sino que incluso en las asignaturas generalistas (véase Historia Universal, Historia de la Filosofía, Historia del Arte, etc.) la mención a la cultura japonesa es, sino inexistente, muy limitada. En algunos casos esta falta resulta poco menos que incomprensible. En el plan de estudios de la carrera de Filosofía ofertada por la Universidad Nacional de Educación a Distancia en que se oferta la asignatura de carácter optativo “Sabidurías Orientales”⁴, no podemos ocultar nuestra sorpresa cuando, al ver su programa, descubrimos que no dedican ni una sola palabra al pensamiento japonés. Afortunadamente y como ya hemos dicho esta situación parece estar a día de hoy en vías de solución y son cada vez más los manuales de nueva publicación en que se incluye el correspondiente capítulo dedicado a Japón.

d. Las asociaciones culturales y grupos de investigación

Finalmente, nos gustaría hacer un breve repaso a aquellos centros de investigación o asociaciones que han dedicado sus esfuerzos al estudio de la cultura japonesa. Empezando por el Instituto Español de Japonología, fundado en 1991 (tal y como nos indica Raquel Bouso, se trata de la

4 En el actual plan de grado adaptado al EEES se ha dividido la asignatura en dos bloques, pero no se ha incluido aún el necesario capítulo dedicado a Japón.

“primera institución dedicada exclusivamente a Japón”⁵), y pasando por la Asociación de Estudios Japoneses de la Universidad de Zaragoza, son cada vez más los interesados en el estudio de la cultura del país del sol naciente.

De especial importancia es también la labor de la Casa Asia a la hora de organizar eventos culturales en los que se ofrece al público general una ventana abierta al mundo de Asia Oriental. Casa Asia dispone en la actualidad de dos centros en Madrid y en Barcelona y se ha firmado un acuerdo para abrir un tercero en Santiago de Compostela.

Por último, es también importante destacar la labor privada en la expansión de la cultura japonesa a través de cursos de artes tradicionales. Aprovechando el cada vez mayor interés por el mundo asiático, ha crecido también el número de aulas de gastronomía oriental, ceremonia del té, arreglo floral e incluso caligrafía. Por no mencionar la popularización de las artes marciales tradicionales como el judo, el karate, el kendo o el aikido que, en la mayor parte de los casos, no se limitan a la enseñanza de un determinado estudio de lucha, sino que incluyen también el aspecto espiritual de la misma.

Hemos visto, por tanto, como la presencia de la cultura japonesa ha ido en continuo aumento durante los últimos años incluso pese a la falta de inclusión de la misma en los programas curriculares del sistema educativo. Nos gustaría ahora llevar este análisis al campo más específico de la filosofía contemporánea.

5 BOUSO, R.; “La filosofía japonesa en España” en *Japanese Philosophy Abroad*, Nanzan University, p. 116

2. La actualidad de la filosofía japonesa contemporánea

“Según el famoso verso del obispo Berkeley, el rumbo del imperio se dirige hacia Occidente: “westward the course of Empire takes its way”. Victor Hugo también se hizo eco de ese lugar común: como la aurora, la civilización nace en Oriente, se extiende por Asia, la abandona por África y deja a ésta por Europa en un viaje imparable alrededor del mundo”⁶.

Con estas palabras abrían Julio Baquero y José Pazó Espinosa el número de marzo de la Revista de Occidente en el año 2009 dedicado a la literatura y el pensamiento japonés. No es sino una más de tantas señales que parecen indicar que el interés por la cultura asiática en general y nipona en particular ha despertado por fin también en nuestro país.

Tal y como nos indican los autores la filosofía parece completar durante el siglo XX su particular vuelta al mundo pasando de la vieja Europa y América a Japón y el mundo oriental. Si tras el desarrollo del pensamiento nihilista a finales del siglo XIX y principios del XX el largo hilo de la historia filosófica occidental parece llegar a un callejón sin salida, cuando volvemos la vista a Oriente podemos reencontrarnos con esta corriente perenne de pensamiento y superar el pos-modernismo patente en el debilitado pensamiento europeo.

6 BAQUERO, J.; PAZÓ, J.; “Deseo de Japón” en *Revista de Occidente* N°334 Marzo 2009; Fundación José Ortega y Gasset, Madrid, 2009

Podemos resumir el problema del pensamiento occidental contemporáneo en las palabras de M. Keta:

“El siglo XX se acerca a su fin y la palabra nihilismo ha dejado de escucharse tanto en los campos de la filosofía y el pensamiento como en los de la literatura y las artes. Posiblemente debido a que la palabra nihilismo se ha empleado hasta nuestros días con el sentido de un pensamiento decadente o una filosofía de moda de cierta época. La moda ha pasado y el sentimiento se ha debilitado. Sin embargo, el hecho de que esto no significa que el fenómeno del nihilismo se haya extinguido en el mundo actual ni de que el problema del nihilismo se haya resuelto, lo podemos afirmar con total certeza”.⁷

El pensamiento oriental podría tener la clave necesaria para la superación definitiva de un nihilismo que ha caído en un olvido que podríamos calificar de patológico.

a. Los inicios del orientalismo en España

A pesar de que las relaciones hispano-japonesas se iniciaron hace cuatro siglos, hasta el siglo pasado no encontramos una labor científica de investigación propiamente dicha acerca de la cultura nipona. Estas investigaciones surgen dentro del marco del orientalismo que aparece en

7 「二十世紀も終わりを迎えて、ニヒリズムという言葉は、哲学-思想の分野でも、文学-芸術の分野でもあまり語られなくなった。ニヒリズムという語がこれまで一般的には、退廃的な思想傾向や時代の流行思想というニュアンスで用いられてきたからであろうか。流行は去ったのであり、その実存主義的な情緒性は色あせたのである。しかしながら、ニヒリズムという事象が現代世界において消滅したわけではなく、ニヒリズムという問題が解決されたわけでもないことは、確実である」 en KETA, M. *Nihirizumu no shisaku* (ニヒリズムの思索 *Reflexión sobre el nihilismo*); Sōbunsha; Tokio – 1999; p.3

la península por primera vez cuando, durante el siglo XIX, la Iglesia Católica inicia una labor antropológica con el fin de evangelizar los pueblos asiáticos de manera más eficaz. Para ello comienzan por estudiar sus lenguas, pero también dedicarán grandes esfuerzos a comprender sus culturas. Serían principalmente las órdenes de los jesuitas y los dominicos las que mayor aporte hicieron en estos estudios y hasta mediados del siglo pasado la mayor parte de los investigadores en el área pertenecerían o estarían relacionados con la institución religiosa.

En esta labor de estudio de las culturas orientales nos gustaría destacar la figura de Raimon Panikkar. Nacido en Barcelona en 1918, se traslada a Asia en 1955. Empezaría estudiando la cultura hindú para pasar luego a otros países del extremo oriente, incluido Japón. A partir de 1966 enseñará en Harvard y vivirá a medio camino entre Estados Unidos y la India. De Panikkar podemos destacar la profundidad de su análisis y su forma de acercarse a las “otras” culturas. Tomando sus propias palabras:

“[...]no hay *epoché* fenomenológica transcultural. No podemos entender fuera de nuestras categorías. Entender al “otro” exige más que buena voluntad; exige penetrar a través del *logos* en el *mythos* del otro. Esto significa ver al “otro” no como un *aliud* sino como un *alter*: como la “otra parte”, la *altera pars* de nuestra misma persona.⁸”

Se convertiría en, probablemente, el más importante orientalista de

8 PANIKKAR, R. en su “Prólogo” a HEISIG, J. W.; *Filósofos de la nada: Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*; Ed. Herder; Barcelona – 2002; p. 10

nuestro país y sería el ejemplo a seguir por muchos investigadores que a lo largo del siglo XX se embarcarían en busca de nuevos horizontes de pensamiento en el lejano oriente.

b. Filosofía japonesa contemporánea y mundo editorial

Gracias precisamente al esfuerzo continuado de los orientalistas comenzaría a surgir tímidamente el interés por las culturas lejanas en el mundo editorial. A lo largo del siglo XX podemos encontrar traducciones (en muchos casos indirectas) de los clásicos de la filosofía japonesa. Sería a mediados de este siglo cuando se publicaría en México la primera traducción del *Estudio acerca del bien* de K. Nishida, obra fundamental para comprender el posterior desarrollo del pensamiento nipón contemporáneo. Esta misma obra ha sido publicada nuevamente en España en traducción de Mataix y Vera primero y, más recientemente, por parte de Bixio.

Pero la verdadera explosión editorial surge coincidiendo con la fundación del Instituto Español de Japonología en 1991. Empezando por las obras de la principal corriente filosófica propiamente dicha del archipiélago japonés, la llamada Escuela de Kioto, pero sin limitarse a las mismas, son cada vez más las referencias bibliográficas que podemos encontrar en el mercado peninsular.

Entre las obras traducidas de la Escuela de Kioto podemos destacar también la traducción de la obra central de K. Nishitani, *La religión y la nada*. K. Nishitani, discípulo de K. Nishida y de M. Heidegger, resulta

precisamente gracias a su formación ecléctica un puente fundamental entre la filosofía occidental y el pensamiento oriental. En los últimos años podemos disfrutar además de la traducción de un conjunto de textos del heredero intelectual de K. Nishitani, el maestro S. Ueda.

La Escuela de Kioto, es, como vemos, la corriente de pensamiento japonés contemporáneo que con más investigaciones cuenta dentro de este todavía joven campo. Además de la multitud de artículos en revistas de investigación o la reciente publicación de tesis doctorales acerca del tema, nos gustaría dejar aquí un espacio dedicado a la obra de J. W. Heisig *Filósofos de la nada*. Tratándose de uno de los mayores especialistas en el estudio de la filosofía de la religión contemporánea, el hecho de que haya decidido hacer esta publicación en español durante su estancia como profesor invitado en Barcelona, ha supuesto un impulso de tremendo valor al área de estudios orientales en nuestro país.

Pero no sólo la traducción de las obras de la Escuela de Kioto goza de buena salud en el mundo editorial español. En los últimos años hemos asistido a la publicación de otros importantes autores japoneses contemporáneos como T. Watsuji o T. Izutsu. Sobre éste último, a quien dedicaremos un mayor espacio más adelante, ha ido creciendo el interés de los investigadores durante los últimos años debido a su síntesis del concepto de “filosofía oriental”, en que relaciona las diversas visiones del mundo del este asiático en un intento de crear una base que permita el acceso a esta nueva metafísica por parte de los pensadores occidentales.

Evidentemente, la publicación de todas estas obras tan sólo ha sido

posible gracias al interés mostrado por diferentes editoriales que, con la creación de colecciones específicas sobre pensamiento oriental, han dado impulso a la labor de traducción de los investigadores. Entre las más importantes podemos mencionar las de Siruela y Trotta, así como la inclusión de obras acerca del pensamiento oriental en Herder.

Para acabar este apartado nos gustaría también destacar la publicación de la obra monográfica *Japón y el mundo actual* por parte de la imprenta de la Universidad de Zaragoza y coordinada por E. Barlés y D. Almazán. En este libro podemos hallar un repaso a la actualidad del pensamiento japonés y su situación en el marco cultural global. Se trata de una aproximación amplia que abarca campos como la filosofía, la antropología o la economía para servir de referencia al investigador primerizo.

c. La actualidad de las investigaciones sobre pensamiento japonés

Como ya hemos venido destacando, la investigación en filosofía y pensamiento japonés ha tenido un importante incremento en las últimas décadas. Si comparamos este campo de estudio con otros de mayor tradición, resulta evidente que todavía queda un largo camino por recorrer, pero los signos son esperanzadores.

La labor de los primeros orientalistas venidos del Japón ha encontrado continuidad entre sus discípulos y, en la actualidad, son ya varios los profesores dedicados al estudio del pensamiento del país del sol naciente. Entre ellos destaca especialmente el nombre de la profesora e

investigadora de la Universidad Pompeu Fabra, R. Bouso. Bouso no sólo es autora de una tesis doctoral sobre el pensamiento de K. Nishitani, sino también la traductora de la obra del mismo *La religión y la nada* y del libro de su discípulo S. Ueda *Zen y filosofía* en colaboración con I. Giner.

Además, R. Bouso ha cumplido un papel fundamental a la hora de establecer lazos con el especialista J.W. Heisig que, como hemos dicho más arriba, daría un impulso fundamental a la investigación en el mundo hispano hablante con la publicación de su obra *Filósofos de la nada*, por un lado; y con la donación de gran cantidad de libros a la biblioteca HAAS de la Universidad Pompeu Fabra.

En la actualidad son muchos los estudiantes que, bajo la dirección de R. Bouso, A. Falero, o algún otro de los destacados japonólogos residentes en España, desarrollan sus investigaciones en pensamiento japonés contemporáneo.

Podemos, por tanto, concluir que, pese a que la cultura japonesa se encuentra todavía dando sus primeros pasos en la península; se abre un horizonte esperanzador de cara al futuro. Hemos reducido nuestro análisis al mundo filosófico, pero el movimiento se está dando en todas las ramas de las ciencias humanas de modo prometedor.

En los últimos años, gracias al inmenso desarrollo de las telecomunicaciones e Internet, el “lejano” Oriente se ha “aproximado” cada vez más. Con la explosión de los blogs, los españoles tienen acceso directo a la vida diaria de sus compatriotas en el archipiélago japonés, siendo relativamente fácil para los interesados obtener buena información

mediante un mínimo esfuerzo. Proyectos como “kirainet.com” o “kira-teachings.com” por poner sólo un par de ejemplos, ayudan al español de a pie a tener una “ventana abierta” a la sociedad japonesa contemporánea y familiarizarse con sus costumbres y tradiciones.

Resulta importante, todavía, llevar a cabo modificaciones en los planes de estudio de tal modo que se pueda obtener una visión más detallada (y menos sesgada) sobre todo en los niveles de enseñanza obligatoria. La inclusión de asignaturas monográficas, si no de Japón, sí al menos sobre el conjunto de Asia Oriental, es imprescindible para permitir a los estudiantes descubrir su riqueza cultural.

Y es que, tal y como dijo Panikkar, es imprescindible contar con ese “otro” porque sólo mediante el estudio de lo diferente podemos comprender lo propio; sólo siendo conscientes de ésto podremos avanzar con-juntamente en un mundo que, con cada año, se nos hace más pequeño y en el que la con-vivencia se convierte en una “conditio sine qua non” para el desarrollo futuro.

II. Objetivos, estructura y métodos

Tal y con hemos mencionado al comienzo de esta introducción pretendemos con nuestro trabajo continuar con esta labor de investigación en el campo de la filosofía japonesa para lograr una mejor comprensión de la misma dentro del marco de la filosofía oriental. Para ello tendremos que

estudiar en primer lugar el trasfondo sociológico en que surge el pensamiento japonés por un lado y la especificidad de la filosofía oriental por otro, antes de adentrarnos en el análisis de los textos propiamente dichos.

La obra se divide, por tanto, en tres partes:

En la primera parte hemos resumido los conocimientos básicos para una adecuada lectura de la filosofía japonesa contemporánea. Empezando por el propio idioma japonés, cuya dificultad hace que en multitud de ocasiones, la diferencia entre el original y su correspondiente traducción pueda hacer derivar el significado de un texto de un modo crítico. Analizaremos la gramática, la escritura y la función del sujeto, viendo la conexión entre las características lingüísticas con algunas de las particularidades que podemos hallar en la cultura del país del sol naciente. A continuación hablaremos de la difícil labor hermenéutica en que se convierte la traducción e incluso tendremos que cuestionarnos la propia posibilidad de la misma.

Tras el lenguaje analizaremos la realidad religiosa de la sociedad japonesa, sociedad donde el sincretismo hace que un mismo individuo pueda pertenecer a varios grupos religiosos sin que ello le origine ninguna clase de conflicto espiritual. Tendremos que estudiar las religiones mayoritarias (sintoísmo y budismo), pero sin olvidarnos del cristianismo o los nuevos movimientos religiosos.

En el último apartado de esta primera parte trataremos la situación de la filosofía propiamente dicha, desde la irrupción de la misma en el s. XIX,

hasta nuestros días. Analizaremos la obra de dos de los autores con mayor influencia dentro y fuera de las fronteras de su país. Por un lado el gran divulgador del pensamiento zen, D. Suzuki, cuyas obras, traducidas a multitud de idiomas han servido de carta de presentación del pensamiento japonés durante largos años. Por otro, el considerado primer filósofo japonés propiamente dicho, K. Nishida, fundador de la Escuela de Kioto y autor del primer libro de estricta filosofía japonesa.

En la segunda parte de la obra, dirigiremos nuestra mirada a la labor de T. Izutsu en su elaboración del concepto de "filosofía oriental". Analizaremos las particularidades de esta filosofía oriental en contraste con su correspondiente occidental a la luz de la obra de autores clásicos cuyos nombres son sin duda conocidos en todo el mundo, pero cuya comprensión resulta extremadamente compleja si no contamos con la perspectiva adecuada.

Una vez establecidos estos antecedentes, podremos lanzarnos al análisis de las ideas de un pensador japonés. En nuestro caso, se ha elegido a K. Nishitani por su papel como puente conector entre ambas tradiciones de pensamiento: hereda, por una parte, el espíritu de oriente a través de las enseñanzas de su maestro Nishida; pero también recoge la tradición filosófica occidental de su estudio del nihilismo europeo de la mano de Heidegger, de quien recibiría clases durante su estancia en Alemania. Veremos cómo en su obra se puede percibir el eco del pensamiento europeo reinterpretado desde una perspectiva original japonesa, permitiendo una revisión de términos filosóficos de un modo

esclarecedor.

A la vista de los resultados del estudio, dejaremos en el espacio dedicado a las conclusiones una llamada a la necesidad de incluir el pensamiento oriental en el currículo de la historia de la filosofía, no sólo por tratarse de una reflexión pareja a la tradición occidental, sino porque (fundamentalmente a partir del s. XX) la continúa y complementa.



PRIMERA PARTE:

**TRASFONDO DEL PENSAMIENTO JAPONÉS CONTEMPORÁNEO.
LENGUAJE, RELIGIÓN Y FILOSOFÍA**



Tal y como se ha indicado en el capítulo introductorio, procuraremos en esta primera sección del estudio realizar una presentación del trasfondo en el que se enmarca el pensamiento japonés contemporáneo. Este estudio preliminar resulta imprescindible para la correcta comprensión de los conceptos manejados en el cuerpo teórico de la filosofía japonesa.

Comenzaremos con un análisis en profundidad del idioma japonés, cuyas características lo hacen especialmente complejo a la hora de la traducibilidad. Un idioma “aislado” y que en su escritura se ha dejado llevar en muchas ocasiones más por juicios estéticos que por criterios prácticos; que parece más indicado para la *poiesis* antes que para la reflexión filosófica. Los autores japoneses contemporáneos han hecho de su uso, un arte en el que reflejar ideas difícilmente expresables en otros idiomas. Es por eso que consideramos necesario aclarar estas particularidades y trabajar luego en la posibilidad de una traducción real y efectiva de las obras filosóficas japonesas.

A continuación haremos un repaso a la situación del sentimiento religioso en el archipiélago nipón. Como es bien sabido, en las tradiciones orientales no se da una división estricta entre reflexión filosófica y pensamiento religioso. Esto hace fundamental una comprensión profunda del mundo religioso en el que los pensadores japoneses llevan a cabo su labor filosófica. Por un lado, la influencia del budismo en la metafísica y los conceptos mismos de ontología, pero también la notable importancia del sintoísmo en el pensamiento acerca de la naturaleza. No podemos

olvidar tampoco la impronta que el cristianismo ha dejado en Japón, ni del surgimiento de nuevos movimientos religiosos a partir de la apertura Meiji.

Por último, dedicaremos un espacio a la filosofía propiamente dicha, surgida precisamente tras el contacto con el pensamiento europeo a mediados del siglo XIX. Desde la importante labor de traducción de conceptos llevada a cabo por los primeros autores japoneses hasta el pensamiento actual, deteniéndonos especialmente en algunas figuras especialmente relevantes en el desarrollo de la reflexión filosófica madura.



CAPÍTULO I:

La filosofía japonesa en su lengua.

El problema de la traducción⁹



⁹ Para un estudio completo acerca de la relación entre el lenguaje japonés y la cultura japonesa disponemos en el mercado editorial español de la obra de F. Lanzaco Salafranca, *La cultura japonesa reflejada en su lengua*, Ed. Verbum, Madrid 2010.

Durante muchos años, la lengua japonesa ha sido considerada una de las más complejas a la hora de su aprendizaje por parte de los estudiantes extranjeros. Su particular estructura gramatical es tan sólo comparable con el idioma de la vecina Corea y su complejo sistema mixto (logográfico y fonográfico a un tiempo) de escritura han hecho desistir a más de un investigador en su intento de adentrarse en la cultura japonesa.

Sin embargo, precisamente estas características tan particulares hacen imprescindible si bien no un conocimiento completo del idioma, sí una comprensión de su naturaleza y especificidad para entender el pensamiento japonés. Y es que la íntima relación existente entre el idioma japonés y la cultura del archipiélago nos hacen recordar los estudios relativistas de E. Sapir. La inter-relación lenguaje-cultura resulta algo más que evidente en el caso que nos ocupa.

1. La relación lenguaje-cultura

"4 lenguas son ideales para que las use el mundo; y estas son: El griego para la poesía, el latín para la guerra, el arameo para el lamento y el hebreo para hablar"

Talmud de Jerusalem Meg 10^a

Con esta cita del Talmud abre Guy Deutscher su obra *El prisma del lenguaje* para recordarnos que la relación cultura-lenguaje ha sido una reflexión constante a lo largo de la historia. Sin embargo, tal y como nos

recuerda el propio autor, sería un error dejarnos llevar por un relativismo simplista adjudicando de forma indiscriminada una relación entre cierta particularidad lingüística y determinado rasgo del carácter. Pese a lo atractivo y sencillo de tales adscripciones, a la hora de realizar un estudio en profundidad, las mismas se caen por su propio peso.¹⁰

Los avances en los campos de la antropología cognitiva y la antropología lingüística nos han mostrado que esta correlación no es, ni mucho menos, tan simple como se solía presentar; pero tampoco inexistente, como se ha pretendido demostrar en diferentes ocasiones. La idea más ampliamente manejada por los investigadores en los últimos años es la de un lenguaje que actúa como filtro de acceso a la información, pero que en ningún caso se convierte en un filtro absoluto e insalvable, sino que es maleable e incluso intercambiable. La imagen del lenguaje como unas lentes coloreadas desde las que observamos el mundo se repite en multitud de estudios. Unas lentes que cada individuo modifica a lo largo de la vida a medida que aprende nuevas palabras o lenguajes diferentes. Unas lentes de las que el mundo de la ciencia intenta desprenderse (o, en su caso, hacer transparentes) para lograr un acceso directo a la realidad.

¹⁰ “言語とその話し手のさまざまな特徴というのは、あれこれつき回すのに格好の話題だからである。しかし、この高尚なテーマは和気あいあいとしたディナーの場を離れ、冷え冷えとした書斎に持ち込まれると、冷めたらしぼむスフレよろしくあつというまに潰れてしまう” (“La relación entre un lenguaje y las características del hablante son un tema de conversación atractivo para las sobremesas. Sin embargo, si dejamos atrás el comedor y nos atenemos a los fríos documentos, la tesis se viene abajo cual suflé”) en DEUTSCHER, G.; 言語が違えば世界も違って見えるわけ, Intershift, Tokio – 2013 (Traducción española: *El prisma del lenguaje*, Ed. Ariel, 2011)

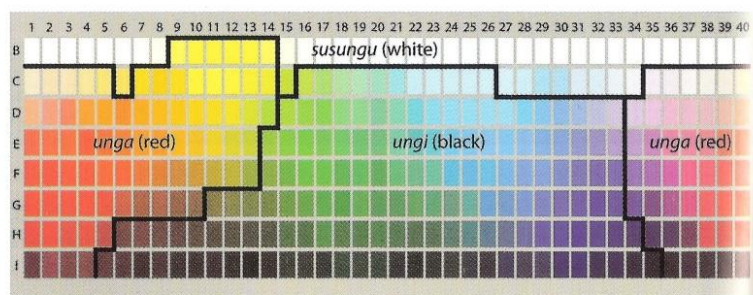
Esta analogía de las lentes ha surgido probablemente del hecho de que los primeros estudios en antropología lingüística han centrado su foco de estudio precisamente en el vocabulario referente a los colores. Pese a que el color es definido por la longitud de onda de los rayos de luz reflejados por la superficie de los diferentes objetos, la nomenclatura y clasificación de los mismos difiere en muchas ocasiones dependiendo del idioma en el que nos encontremos. A pesar de, por tanto, poder realizar una catalogación científica perfectamente definida de los colores, si abandonamos este “lenguaje universal” que la ciencia pretende ser, hallaremos que los espectros cromáticos de los vocablos referidos a los colores difieren, en muchos casos, de un idioma a otro.

Tal y como nos indica H. Velasco¹¹ esta diferencia nominal resulta en ciertos casos poco menos que inimaginable para los hablantes de lenguas indoeuropeas. Desde lenguajes en los que existe un gran número de vocablos referidos a lo que nosotros vemos como un único color, a idiomas que poseen tan sólo dos o tres palabras para cubrir la totalidad del espectro.

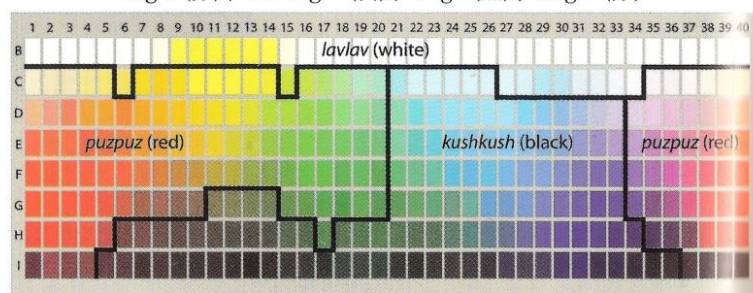
Todos los individuos, como humanos, poseen la misma capacidad de percepción visual; sin embargo, a la hora de “nombrar” los colores, los diferentes factores culturales han hecho que el desarrollo del lenguaje se produjera de una manera muy diferente. Veamos, por ejemplo el siguiente gráfico¹²:

¹¹ VELASCO, H.; *Hablar y pensar: tareas culturales*, Ed. UNED, Madrid-1996. Véase el completo estudio del relativismo lingüístico y, especialmente, respecto al tema del color, en la tercera parte de la obra (pp. 259-352)

¹² DEUTSCHER, G.; *Op. Cit*, Páginas centrales: Fig. 4a, 4b, 5a, 5b



5a. ベローナ語の三色系 (p.107 参照)
unga (赤)、susungu (白)、ungi (黒)、unga (赤)



5b. ジフト語の三色系
puzpuz (赤)、lavlav (白)、kushkush (黒)、puzpuz (赤)

Fig.1

En él se recogen los términos de color existentes en dos lenguas diferentes de la polinesia. Podemos observar que, en ambos casos, cuentan con tan sólo tres vocablos para cubrir la totalidad del espectro. Evidentemente, esto no implica que los hablantes no puedan diferenciar entre el “verde” y el “violeta” o el “rojo” y el “amarillo”. Simplemente nos indica que en su idioma no existen tales vocablos. Esto puede ser debido o bien a la falta de necesidad de realizar tal distinción (en el entorno cultural en que se ha generado el lenguaje), o bien a la existencia de otros recursos lingüísticos para llevar a cabo susodicha clasificación.

Esta diferencia terminológica puede parecernos extraña si atendemos a casos tan extremos, pero podemos encontrar ejemplos más sencillos y cercanos entre individuos de la misma comunidad lingüística. Pensemos, por ejemplo, en la posibilidad de que, lo que un hablante del español

clasifica como “celeste” o “cian”, otro hablante lo identifique en el término general “azul”. Pensemos también en el caso del color “turquesa”, adscrito al grupo “azul” o “verde” según el hablante.

Pero no es nuestra intención llevar a cabo un análisis antropológico profundo en el tema (muchos otros autores han llevado a cabo ya esta labor), sino intentar mostrar la relación entre lengua y cultura. Una relación no-determinante, sino de mutua influencia. Esta distinción es de suma importancia puesto que, si bien las críticas al relativismo lingüístico han venido refutando su versión “fuerte” (relación determinante entre lengua y pensamiento), la relación de interdependencia lengua-cultura (relativismo débil) ha sido mayoritariamente aceptada:

“(Sobre las relaciones “lengua-pensamiento” y “lengua-cultura”) En cuanto a los modos uno es el de determinación, el otro el de influencia. La primera de las relaciones ha recibido la atención de psicólogos, de lingüistas y de filósofos para ser en general minimizada y especialmente refutada en el caso de que se formule como relación de determinación. La segunda de las relaciones ha recibido la atención de los antropólogos y si se enuncia en términos de influencia mutua ha sido mayoritariamente aceptada.”¹³

Tenemos por tanto, que una lengua no determina por sí sola el modo de pensar o la visión del mundo de sus hablantes; pero sí puede influenciarlos (de igual manera que el modo de pensar o el entorno de un hablante influyen, a su vez, en el uso y evolución de la lengua).

¹³ VELASCO, H.; *Op. Cit.*; p.310

Esta relación resulta evidente si tenemos en cuenta la naturaleza específica del lenguaje como puerta de entrada al mundo simbólico. El uso de una lengua articulada y simbólica ha sido considerado como uno de los hechos característicos, a la vez que diferenciadores, del ser humano.

Si lo analizamos desde la perspectiva de la filosofía del lenguaje, podemos decir que en las palabras se encuentra la función de “articulación significativa”, o lo que es lo mismo, el modo en que procesamos los datos de los sentidos y los dotamos de significado. Decía Aristóteles que “todos los hombres por naturaleza desean saber”¹⁴ y la importancia del lenguaje en este proceso del conocimiento ha sido reconocida desde los comienzos de la historia de la reflexión filosófica. Tanto el propio Aristóteles en sus estudios sobre lógica y retórica, como su maestro Platón y la mayor parte de los pensadores que les sucedieron han dedicado gran cantidad de páginas a la investigación sobre el lenguaje. El ser humano hace uso del mismo para comprender y aprehender el mundo que le rodea. El proceso natural de adquisición del lenguaje es una muestra más de esta descripción funcionalista del lenguaje: el niño (o el hablante de un idioma extranjero) intenta preguntar siempre el nombre de todo lo que le rodea y, cuando escucha alguna palabra desconocida, inquiere su significado. Tenemos por tanto un doble proceso en el que, por una parte, se disipan las incógnitas que rodean al individuo en su vida cotidiana; y por otra, se aprenden nuevos términos que amplían los horizontes del mundo conocido.

Esta capacidad de “nombrar” puede compararse con un proceso

¹⁴ ARISTÓTELES; *Metafísica*, Ed. Gredos, Madrid-2003, p. 69

creador en el cual el hablante genera su propio mundo a través del lenguaje. Podemos recordar aquí las palabras de San Juan en su *Evangelio*: “En el principio era el Verbo, y el Verbo era con Dios, y el Verbo era Dios”¹⁵. Del mismo modo, resulta conveniente mencionar la enseñanza de Lao-zi cuando dice que “el nombre es la madre de todas las cosas”¹⁶. Esta identificación de la palabra con Dios, como madre de todas las cosas, nos da una idea del papel fundamental del lenguaje. Es esta capacidad de “nombrar” la que nos permite comprender, “controlar”, el mundo que nos rodea. Si en algún momento no disponemos de un nombre adecuado a algo que nos rodea, la sensación de pánico será abrumadora. Esto es precisamente lo que sucede al personaje principal de *La Náusea*, de Jean-Paul Sartre: estando sentado en un banco de un parque, descubre a sus pies una masa informe que no logra identificar y pierde en ese momento el control sobre el mundo ordenado que lo rodea. La sensación de “náusea” se apodera de él y reina el caos. El protagonista de la historia tarda sólo un instante en darse cuenta de que lo que tiene a sus pies no es más que una castaña. Sin embargo, ese breve espacio de tiempo es suficiente para que su mundo de significado se venga abajo. El poder de la palabra va por tanto mucho más allá de la simple definición, cumpliendo además una función que podríamos denominar “ontológica” en tanto que dota de “realidad”. “Nombrar” es por tanto “crear” y en esta labor creativa hacemos uso de la única herramienta de la cual disponemos: nuestro lenguaje.

¹⁵ “Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος.”

¹⁶ “無名、天地之始。有名、萬物之母”

La importancia de la palabra en la labor creativa justifica, por tanto, la necesidad de un estudio de la base lingüística para comprender el significado de la reflexión filosófica de un autor determinado. En el caso de idiomas tan alejados como el japonés la posibilidad misma de la traducción debe ser puesta en duda. Sin embargo, es precisamente esta diferencia la que permite, en ocasiones, hallar la solución a problemas que, en nuestro “mundo lingüístico” parecían insolubles. Tal y como nos recuerda T. Sasaki durante una conversación con K. Nishitani:

“Desde una perspectiva occidental, algo que no podemos expresar de manera directa en una lengua de Occidente, o bien allí donde el conocimiento occidental se traba y problematiza; mediante la potencialidad de un idioma diferente, sea ésta una sabiduría japonesa u oriental, podemos encontrar un nuevo significado”¹⁷

2. El idioma japonés

Dividiremos nuestro análisis en tres secciones dedicadas respectivamente a la fonética y escritura, la gramática, y el nivel conversacional de la lengua japonesa. Tal y como hemos indicado, no

¹⁷ “西洋の方から言えば、西洋の言葉のなかでは直接出てこないようなもの、あるいは、西洋の知性では行きづまって問題が出てきた場合に、全然ちがう方向への言葉の可能性では、日本的なもの、あるいは東洋的なものが別の意味をもってくるということは考えられますね。”SASAKI, T.; *Nishitani Keiji Zuimon* 西谷啓治随聞 (*Conversaciones con K. Nishitani*); Hozokan, Kioto - 1990

pretendemos señalar una relación de determinismo lengua-cultura, sino más bien apoyar la tesis de una interdependencia subyacente que hace que la visión misma de la filosofía que se tiene en el país del sol naciente sea, en muchos casos, diferente a la reflexión occidental.

a. Fonética y escritura

El primer paso a la hora de introducirse en el estudio de una lengua extranjera es, usualmente, su sistema fonético y su correspondiente representación gráfica. En el caso del japonés, este sistema resulta sencillo para los hispanohablantes. Esto se debe a que los sonidos empleados en ambas lenguas son muy similares. Concretamente en el caso de las vocales, ambos idiomas cuentan con cinco coincidiendo, además, éstas casi exactamente (tan sólo existe una pequeña variación en la pronunciación del sonido “u”, más cerrado en español). Curiosamente esta coincidencia en el sistema fonético se ha relacionado recientemente también con la velocidad del discurso¹⁸.

Según el estudio llevado a cabo por Pellegrini y colaboradores en 2011, japonés y español son los idiomas con mayor número de sílabas pronunciadas por segundo; hecho que correlaciona con la densidad de información¹⁹ de ambos lenguajes. Podemos observar los resultados en la

¹⁸ PELLEGRINO, F., COUPÉ, C., y MARSICO, E. (2011). “A cross-language perspective on speech information rate”. *Language*, 87, 539-558, Univ. Lyon, Lyon - 2011

¹⁹ “DENSITY OF SEMANTIC INFORMATION. In the present study, density of information refers to the way languages ENCODE semantic information in the speech signal. In this view,

siguiente tabla:

Lengua	Velocidad silábica	Densidad informacional	Velocidad de transferencia informativa
Japonés	7,84	0,49	0,74
Español	7,82	0,63	0,98
Francés	7,18	0,74	0,99
Italiano	6,99	0,72	0,96
Inglés	6,19	0,91	1,08
Alemán	5,97	0,79	0,90
Mandarín	5,18	0,94	0,94

Esto implica que para los hablantes de ambos idiomas resulta necesario emitir una mayor cantidad de sonidos para transmitir determinado contenido semántico. Esta necesidad se ve compensada con el aumento de la velocidad del discurso, con lo que, a efectos prácticos, no resulta en una deficiencia comunicativa con respecto a lenguas con mayor densidad informacional, como el chino-mandarín o el inglés.

Vemos, por tanto, que la fonética no parece un campo de análisis propicio para hallar una inter-relación lengua-cultura. Sin embargo, nos gustaría centrar nuestra atención en la gran diferencia existente entre los sistemas chino y japonés. Esto se debe a que, en gran medida y hasta mediados del s. XIX, China ha sido el país con mayor influencia sobre la

a dense language will make use of fewer speech chunks than a sparser language for a given amount of semantic information.” en PELLEGRINO et al.; *Op. cit.*, p. 542

cultura japonesa en general y más concretamente en el desarrollo del propio idioma japonés. A día de hoy, gran parte de los vocablos japoneses son préstamos del chino²⁰. A la hora de adaptar las palabras procedentes de China, los japoneses se han visto obligados a hacer uso de un limitado repertorio de sonidos (recordemos, por poner un ejemplo, que el japonés cuenta con cinco vocales comparado con el complejo sistema chino de seis vocales con cuatro tonos diferentes para cada una). Esto ha dado como resultado la existencia en japonés de una gran cantidad de términos homófonos, sólo distinguibles a través de la escritura del ideograma correspondiente. La recurrencia de los homófonos ha hecho que sean muchos los autores japoneses, también los filósofos, que gustan del uso de juegos de palabras haciendo que el discurrir de una conversación aparezca, en la traducción, como algo absurdo o incongruente.

Podría pensarse que esta ambigüedad se da únicamente en el caso de la comunicación oral y se resuelve, por tanto, cuando nos atenemos a los textos estrictamente teóricos. Sin embargo, la particular escritura japonesa fomenta también, a su modo, una concepción difusa del significado. El complejo sistema de escritura empleado en el archipiélago nipón es, a todas luces, un claro reflejo de un modo de pensamiento. Recordemos que la escritura kanji fue importada directamente del chino, un idioma que, más allá de los mencionados préstamos, no comparte ninguna

²⁰ Según un estudio realizado en 2002 el vocabulario japonés estaría compuesto por un 33.8% de palabras genuinamente japonesas, un 49% de palabras de origen chino, un 8.8% de palabras de origen europeo y un 8.4% de palabras de origen mixto. Cabe señalar que el mismo estudio nos advierte que el porcentaje de palabras de origen chino disminuye si sólo tenemos en cuenta el lenguaje hablado, situándose (según el nivel educativo del hablante) en un arco del 13 al 40%.

característica con el japonés. Para hacernos una idea de lo que supuso esta adaptación, Sampson nos recuerda el siguiente ejercicio propuesto por Miller:

“Supongamos que queremos escribir: *The bear killed the man*
“El oso mató al hombre”.

El chino no tiene palabra para *the* “el”. El artículo definido no es una palabra muy importante en inglés, de modo que la omitimos y pasamos a la palabra *bear* “oso”. “Oso” se traduce en chino como 熊, de modo que escribimos este grafo. “Matar” es en chino 殺; pero el chino no tiene una inflexión comparable para la inglesa *-ed* “ó”. Podemos indicar que 殺 debe entenderse como “pasado” añadiendo 去 “ir”. Alternativamente, dado que la inflexión inglesa se pronuncia /d/, podríamos escribir algún grafo para un morfema chino que tenga un sonido similar, tal vez 的, que se pronuncia *grosso modo* como /-d/ en inglés, y es un sufijo gramatical en chino, el genitivo de un sustantivo.”²¹

El ejemplo continúa su desarrollo realizando una selección fonética para representar el artículo “the” y los grafos adecuados para “hombre”. El resultado quedaría del siguiente modo: 色熊殺去(殺的)色男(人). Una combinación de caracteres que poco tienen que ver con el original chino. A esto hay que sumar, no lo olvidemos, el uso de un silabario

²¹ SAMPSON, G.; *Sistemas de escritura*; Ed. Gedisa; Barcelona – 1997; p. 252

propio desarrollado para representar partículas y terminaciones específicas del idioma japonés. En nuestro ejemplo podríamos imaginar una combinación de los ideogramas con el alfabeto (The 熊殺 ed the 男). No es extraño escuchar a los estudiantes de japonés cuestionar la necesidad del uso del kanji en la actualidad. Habiendo desarrollado un sistema fonético como los silabarios “kana”, ¿por qué continuar empleando el primitivo método foráneo? La respuesta más sencilla sería aludir a la ya citada existencia de una gran cantidad de homófonos en el idioma. Esto obliga a emplear “kanji” para saber a cuál de ellos nos estamos refiriendo. Sin embargo, este problema se podría solventar desarrollando un sistema de acentuación que nos permita reconocer la diferencia entre los vocablos. El motivo por el cual el uso del “kanji” no se ha abandonado debe responder, por tanto, a algo más profundo, una particularidad cultural, un especial sentido de la estética.

Efectivamente, el japonés, al contrario que otros idiomas, no ha elegido o desarrollado un sistema de escritura en base a unos fundamentos prácticos, sino más bien mediante un criterio eminentemente estético. Pese a que el posterior desarrollo de los silabarios “hiragana” y “katakana” sí responde a una necesidad práctica, el hecho de no solo continuar utilizando el foráneo “kanji” sino combinarlo además con su propio sistema fonográfico de un modo complejo y de difícil acceso a aquellos ajenos a la lengua; pone, si cabe, más de manifiesto este sentido estético. Recordemos, por ejemplo, que otra lengua que se sirvió en primera instancia de los ideogramas chinos como es el coreano, terminaría

desarrollando un sistema propio, el "hangul", reconocido por muchos lingüistas como el modo de escritura con la estructura más lógica y organizada del mundo.

Para el lector occidental un sistema de escritura logográfico, como lo es en parte el japonés, se le aparece como algo extremadamente complicado frente a la aparente sencillez de un sistema fonográfico. Sin embargo, ambos sistemas involucran dos tipos diferentes de dificultad. Tal y como señala Geoffrey Sampson en su obra *Sistemas de escritura* mientras “una escritura logográfica exige una cantidad de tiempo para aprender muchos grafos de memoria; una escritura fonográfica requiere de la inteligencia analítica para dividir las palabras en sonidos”²². De hecho, la carga significativa que se encuentra en las escrituras fonográficas parece hacerlos más accesibles para un lector debutante.

“Como señala Ignatius Mattingly (1972, p.144), cualquier persona con mucho tiempo puede aprender a leer en chino; si una escritura es fonográfica habrá “más éxitos en la lectura, pero también habrá más fracasos, por la gran exigencia de conciencia lingüística”.

En Japón (donde la escritura mezcla elementos claramente logográficos con elementos claramente fonográficos), Makita (1968) encuentra la dislexia extremadamente rara cuando se la compara con la de los países occidentales.”²³

En el caso concreto de Japón, y como hemos dicho más arriba, se

22 *Ibídem*; p. 234

23 *Ibídem*; p. 235

utilizan dos sistemas de escritura: el sistema logográfico heredado de China (*kanji* 漢字) y los silabarios (*kana* 仮名). Como ya hemos señalado, la relación entre las lenguas china y japonesa no va más allá del que compartan un conjunto de caracteres común. Ambos idiomas son tan diferentes que, el resultado de la adaptación de la escritura china para representar el lenguaje japonés fue un sistema extremadamente complejo cuya pervivencia sólo puede ser explicada debido a la perfecta armonía entre éste y el espíritu tradicional del país del sol naciente.

Mientras que los funcionarios chinos desarrollaron un método de escritura práctico y dedicado principalmente a la administración, cuando el alma japonesa contempló el modo en que las palabras, las ideas, el mundo en general quedaban plasmadas en papel, no pudo sino admirar su belleza.

Y es que al espíritu tradicional japonés le preocupaba más la estética que cualquier tipo de funcionalidad.

“El japonés primitivo... encontró este tipo de escritura fascinante y mucho más valiosa estéticamente que un sistema de equivalencias fonéticas o semánticas uno a uno... Ellos y su cultura no estaban interesados en desarrollar un sistema fácil, que pudiera escribirse rápido o leerse de manera sencilla y sin ambigüedades. Esos valores y objetivos estaban totalmente ausentes de la sociedad japonesa antigua”²⁴

24 MILLER, R. A.; *The Japanese Language*; University of Chicago Press, p. 100; citado en SAMPSON, G.; *op. Cit.*; p. 250

Por tanto en la escritura japonesa podemos hallar un buen medio para adentrarnos en algunos aspectos culturales que, sin duda, se reflejan en su pensamiento filosófico como pueden ser la preocupación estética o el gusto por la contemplación.

Podría pensarse que con la irrupción de las nuevas tecnologías o la “occidentalización” padecida tras la II Guerra Mundial, estos valores estarían ya muy difuminados; pero nada más lejos de la realidad. En la práctica totalidad de los colegios y universidades se mantienen los clubes de “caligrafía” (*shodo* 書道) en los que se cultiva el acceso a un cierto estado de espíritu a través de la perfección y de la belleza de los trazos del kanji.

b. El nivel conversacional

La cultura japonesa se caracteriza por pensar continuamente en la reacción y en la posición del oyente adecuando el discurso a fin de no disturbar la paz. Para ello existen en el discurso diversos grados de formalidad: desde la conversación amistosa e informal entre amigos de la misma edad, hasta la utilización de los diversos niveles de “keigo” 敬語. Una de las primeras cosas que sorprenden a un extranjero que visita Japón es la rapidez y la asiduidad con que su profesión y su edad serán preguntadas. Mediante estas preguntas los japoneses intentan averiguar cuál es el nivel de respeto que deben mostrar hacia su oyente. Normalmente, en un primer contacto, usarán el lenguaje “formal” o

“teinei-go” 丁寧語, un nivel de lenguaje neutro y educado, pero que genera automáticamente una distancia entre hablante oyente. En caso de que nuestra posición sea “superior” (“me-ue” 目上) se dirigirán a nosotros usando el lenguaje “respetuoso” o “son-keigo 尊敬語” y emplearán para referirse a sí mismos un modo en el que rebajan el valor de sus acciones: el “kenjō-go” 謙譲語. En caso de que nuestra posición sea inferior (目下 “me-shita”) nos tratarán con mayor familiaridad empleando el nivel más informal del lenguaje.

La existencia de estos diversos niveles a la hora de llevar a cabo la comunicación podría explicar el hecho de que sean considerados uno de los pueblos más respetuosos del mundo.

Por otro lado tenemos aspectos gramaticales más básicos como sería el propio orden de las palabras en el conjunto de la oración. Normalmente en japonés el verbo se sitúa al final de la frase lo cual, por un lado, obliga al oyente a esperar silenciosamente el final del discurso de su interlocutor; pero, por otro, permite al hablante cambiar el significado de su alocución en el último instante basándose en la reacción reflejada en la actitud del receptor.

Por poner un ejemplo fácil de entender consideremos las siguientes construcciones simples:

Ashita oishasan ni ikimasu. (明日お医者さんに行きます)

Voy al médico mañana.

Ashita oishasan ni ikimasen. (明日お医者さんに行きません)

No voy al médico mañana.

Ashita oishasan ni iku to omoimasu. (明日お医者さんに行くと思います)

Creo que mañana iré al médico.

Ashita oishasan ni iku to iu wake dewa nai. (明日お医者さんに行くという訳ではない)

No es que mañana vaya al médico.

Podemos observar que el inicio “ashita”明日 (mañana) “oishasan ni” お医者さんに(al médico) así como la raíz “ik-”行く (ir) se mantienen y es variando solamente el final de la oración que logramos significados diametralmente opuestos. Evidentemente, el ejemplo presentado no se trata de un caso en el que veamos esta necesidad de modificación del discurso por tratarse de un asunto banal; pero esta misma variación es aplicable a conversaciones de mayor profundidad. Imaginemos, por ejemplo, que nos encontramos comentando cierta noticia de calado político. Será fácil, en este caso, que nuestras palabras puedan tocar la sensibilidad del oyente, lo que hará pertinente la correcta utilización de los modificadores de final de frase para suavizar nuestro mensaje. Existen, de hecho, partículas de fin de oración cuyo único objetivo es precisamente

“aligerar” el contenido de nuestra alocución en el caso de temas especialmente comprometidos o delicados.

Esta flexibilidad a la hora de cambiar el sentido del discurso en el último momento es precisamente la que salvaguarda la sociedad japonesa del conflicto, haciendo que sea muy difícil ver a un grupo de japoneses discutir abiertamente.

Asimismo les permite refugiarse en la ambigüedad:

“Los japoneses también tienen sus propias opiniones, pero tienden a esperar su turno para hablar. Si están en completo desacuerdo con un hablante, normalmente escucharán con un aire de aceptación al principio, para luego mostrar su desacuerdo de un modo indirecto y vago. Esto es considerado el modo correcto de hacer las cosas en Japón.”²⁵

A nivel conversacional esta estructura se refleja, por tanto, en un preciso sistema de turnos emisor-receptor regulado por el uso de “aizuchi” 相槌. Se entiende por aizuchi el “gesto de asentimiento o señal que el oyente da a su interlocutor para indicar aprobación”²⁶. Esta palabra tiene en su sentido original la acción del ayudante del herrero que se encargaba de golpear el metal rítmicamente, al compás de su maestro.

25 “Japanese people, too, have their own opinions, but they tend to wait their turn to speak out. If they completely disagree with a speaker, they will usually listen with an air of acceptance at first, then disagree in a rather vague and roundabout way. This is considered the polite way to do things in Japan” en DAVIES, R./OSAMU, I. (eds.); *The Japanese mind: understanding contemporary culture*; Tuttle Publishing, United States – 2002, p. 13

26 Definición de “aizuchi” en *Kokugo Daijiten* (国語大辞典), Shogakkan, 1982

c. *La creación del sujeto*

Para finalizar este pequeño análisis de la lengua japonesa, nos gustaría destacar otro punto especialmente relevante en cuanto a la relación lengua-cultura. Concretamente del modo en que se ha desarrollado la función de “sujeto” en el japonés moderno. Esta cuestión resulta de vital importancia para comprender adecuadamente el pensamiento japonés en general y, más concretamente, las ideas de los miembros de la “escuela de Kioto” que trataremos más adelante.

Es importante señalar que la cuestión del sujeto resulta especialmente difícil de comprender desde la base de una lengua indoeuropea en la que su ausencia resulta difícilmente imaginable. La ausencia del sujeto característica del japonés es una realidad que en la actual sociedad nipona tampoco es fácilmente asumible para el hablante estándar, siendo reconocida tan sólo por los lingüistas:

“Respecto a si en el japonés hay o no sujeto, existe entre la opinión de los investigadores especialistas y la realidad pedagógica una diferencia muy clara. A día de hoy, la inmensa mayoría de los investigadores y especialistas en lingüística japonesa coinciden en afirmar que en japonés no existe sujeto. Por otro lado, en la realidad pedagógica, desde la educación primaria y secundaria hasta los estudios de bachiller, en la asignatura de “lengua japonesa” y en base a la regulación educativa de Japón, se enseña sin excepción que en

japonés SÍ existe sujeto. Por tanto, en base a los conocimientos básicos y debido a la influencia de la educación, la mayor parte de los japoneses piensan que en su idioma existe sujeto. Y lo que es más, la explicación de los especialistas respecto a la no existencia del mismo podría ser considerada como una extravagancia.”²⁷

Efectivamente, en la sociedad japonesa actual la idea o concepto de sujeto se encuentra en el subconsciente colectivo de los habitantes del archipiélago. De igual modo, el propio idioma japonés ha sufrido una transformación progresiva que lo ha aproximado a las lenguas occidentales. Esta occidentalización ha consistido, fundamentalmente, en una “sujetización” (en tanto que se ha introducido la idea de “sujeto”) o “dualización” (en tanto se tiende al esquema dual “sujeto-objeto” propio de las lenguas indoeuropeas); y se ha producido tras la apertura Meiji de 1868.

La mayor parte de los lingüistas coinciden al señalar el origen de esta “sujetización” del idioma japonés en la traducción de textos occidentales. En el japonés contemporáneo se enseña que las partículas “wa”/”ga” (は/が) señalan el sujeto de la acción. Sin embargo, este uso se remonta tan sólo a mediados del s. XIX, más concretamente a la redacción

²⁷ “日本語に主語があるのか、という問題については、学問研究者の意見と、教育の現場の方針では、かなりハッキリと別れている。今日、日本語学、国語学研究者の間では、日本語に主語はない、というのが、ほぼ多数説と言えるだろう。一方、教育の場では、小学校から中学、高校に至るまでの国語の時間に、日本の学校制度上これは例外無しに、日本語に主語はある、と教えている。そこで、多数日本人の常識としては、学校教育の影響が大きいから、日本語に主語はある、と思っているだろう。それだけに、主語はないという専門家の説は意外に思われるかも知れない。” YANABU, A.; “Honyaku no shiso (翻訳の思想)” en *Nihon no tetsugaku* (日本の哲学)4; Showadō, Kioto – 2003, p. 66

de la constitución Meiji. Tal y como nos señala A. Yanabu, a la hora de elaborar un texto constitucional moderno, los políticos de la época echaron mano de las constituciones extranjeras ya existentes, llevando a cabo una ardua labor de traducción. Si observamos estos textos la introducción del sujeto en la oración a través de la partícula “wa” (la grafía de la época emplea el katakana ハ) resulta evidente²⁸.

“Art.1 El gran imperio de Japón deberá ser gobernado por una línea de Emperadores eternamente continuada.

Art. 20 Los individuos japoneses tienen el deber de servir en el ejército, según lo provisto por la ley”²⁹

Podemos observar cómo la totalidad de los artículos poseen la misma estructura “sujeto-predicado” que encontramos en la mayor parte de las constituciones occidentales. Sin embargo, en textos legales anteriores no se da esta redacción. Yanabu nos plantea el ejemplo de la “constitución de 17 artículos” (十七条憲法) del s. VII:

“1. Valorar la armonía y evitar la confusión

2. Venerar los tres tesoros

3. No fallar en la obediencia al soberano. Será el Cielo. El ciudadano será la tierra bajo el mismo.”³⁰

²⁸ Véase YANABU, A.; *Kindai nihongo no shisō* (近代日本語の思想), Housei Univ., Tokio - 2004

²⁹ “第一条 大日本帝国ハ万世一系ノ天皇之ヲ統治ス
第二〇条 日本臣民ハ法律ノ定ムル所ニ従ヒ兵役ノ義務ヲ有ス”

³⁰ “一に曰く、和を似て貴して為し、忤うること無きを、宗となせ。
二に曰く、篤く三宝を敬え。
三に曰く、詔を承りては必ず謹め。君をば則ち天となす。臣をば則ち地となす。”

Pese a que la traducción nos obligue en la mayor parte de los casos a incluir un sujeto, si observamos el original japonés resulta claro que éste no resulta una parte fundamental del hecho comunicativo. Las construcciones impersonales, junto con la elisión continuada del sujeto parecen un signo inequívoco de que la importancia del mismo es menor en el idioma nipón. Lo que es más, parece que nos hallamos ante un idioma que no sitúa el foco de atención sobre el agente de la acción, ni siquiera sobre el predicado, sino que más bien describe el mundo-en-sí de un modo igualitario, sin conceder un papel protagonista a ninguno de los elementos del discurso.

“En japonés, lo que se suele llamar sujeto es aquello que precede a las partículas “wa” o “ga”; pero empezamos por “ga”

甲が乙に丙を紹介した

A introduced C to B

Si analizamos la estructura de estas construcciones, en el caso del inglés sería como sigue:

→C

A→introduced

→to B

Pero la estructura japonesa sería más bien:

甲が(alguien) →

乙に(a alguien) → 紹介した (presentar)

丙を(algo) →

Por tanto, en la construcción inglesa A representa a un ente personal (individual o colectivo) que domina el predicado y, a través de este, también domina al objeto. El amo de la oración al que podemos llamar adecuadamente “sujeto”. Sin embargo, en la oración japonesa los tres elementos 甲が, 乙に, 丙を se encuentran básicamente en el mismo nivel.”³¹

Vemos, por tanto, cómo en el japonés el concepto de sujeto es en su fundamento completamente diferente al empleado en las lenguas occidentales. Esta divergencia resulta de la máxima importancia a la hora de comprender el pensamiento de los filósofos japoneses. Como hemos dicho, en el japonés actual se ve cada vez más una utilización del sujeto tal y como lo entendemos en occidente. Hemos visto que esta introducción paulatina se ha venido produciendo desde el inicio de la era

³¹ “日本語で主語とされているのは、おもに「～は」と「～が」であるが、まず「～が」について、こう説明する。

甲が乙に丙を紹介する。

A introduced C to B.

この二つの文の構造を考えると、英語の場合は、

→C

A →introduced

→to B

となるのだが、日本文の構造は、

甲が→

乙に→ 紹介した

丙を→

となる。

すなわち、英文では、A は単独で人称や単複の数などを通じて述語を支配し、その述語を通して目的語を支配している。一文の主（あるじ）であり、主語と呼ぶのにふさわしい。ところが、日本文では、甲が、乙に、丙を の三つは、基本的に対等である。” en YANABU, A.; *Op. Cit.*, p. 67

Meiji hasta nuestros días de la mano de la traducción.

Efectivamente esta ardua labor de traducción de los clásicos europeos obligaría a los autores japoneses a fijar unas pautas determinadas para la representación de elementos ajenos a su propio lenguaje. En el caso del sujeto, como ya hemos visto, el uso de las partículas “wa” y “ga”. Pero no sólo sería la traducción de obras foráneas la encargada de generalizar el uso de estas nuevas construcciones. También los autores originales japoneses (influenciados, qué duda cabe, por su lectura de las traducciones de obras clásicas europeas) ayudaron a propagar este “nuevo” japonés. Por poner tan sólo un ejemplo representativo podemos mencionar a uno de los más importantes escritores del s. XX japonés: N. Sōseki. Sus obras se encuentran entre las más leídas en Japón, formando parte muchas de ellas del currículo de las escuelas primaria y secundaria. El empleo por parte de Soseki de estas estructuras de sujeto se halla presente incluso en el título de una de sus obras más representativas: *Soy un gato* (*Wagahai wa neko dearu* 『我輩は猫である』).

3. El problema de la traducción

Acabamos de ver cómo a través de la traducción se ha generado un concepto, una idea ajena, en principio, a la cultura japonesa. La importancia de la traducción para la correcta comprensión del texto se

vuelve más relevante si cabe cuando se produce entre dos idiomas tan distantes como pueden serlo el español y el japonés.

Si en el caso de lenguas con orígenes comunes como las indoeuropeas, la corrección de la traducción y el acceso directo a los originales es algo considerado imprescindible para el estudio de los textos filosóficos, cuando se trata del japonés, la posibilidad misma de la traducción debe ser puesta en duda. Más arriba hemos hablado del caso del sujeto (o la ausencia del mismo) como ejemplo de intraducibilidad. Por más que intentemos mostrar esta ausencia, al llevar a cabo la traducción nos hallamos encerrados en la trampa del lenguaje. Cuando traducimos una oración japonesa nos vemos en la obligación de atenernos a las normas del lenguaje de acogida (en este caso del español) y tendremos, necesariamente, que situar al sujeto como elemento dominante de la proposición; distanciándonos irremediabilmente del sentido original. Tal y como hemos mencionado en otro lugar, la traducción y el “juego de equivalencias”, pese a ser necesario, conlleva ciertos riesgos.³²

Nos hallamos, por decirlo de algún modo, en manos del traductor, cuya labor adquiere una importancia suprema. No sólo cumple la función de traducir el original, sino que más bien ejerce el papel de “primer intérprete” de la palabra del autor: la elección de uno u otro vocablo, el uso de un giro inexistente en el original, la elisión de un concepto sin equivalente castellano. Todo esto y mucho más hace que, cuando leemos

³² Hemos tratado el tema en “La filosofía japonesa en su lengua. La relación lengua-cultura y el problema de la traducibilidad” en *Agora 10* (アゴラ 10), International Center for Regional Studies, Tenri – 2013

una obra traducida, el acceso a lo que verdaderamente el autor pretendía comunicarnos quede vedado. Nos convertimos, sin pretenderlo, en lectores de prestado, lectores de “segunda mano”, pero no por ello debemos renunciar en nuestra labor hermenéutica.

“Por ejemplo, en una poesía escrita en un idioma extranjero con palabras cotidianas, al pasarla a japonés aparecen cultismos extremadamente complejos. Y sin embargo, es gracias a esto que la sentimos como poesía. Por otro lado, escritos llenos de cultismos en otro idioma son intraducibles al japonés. Esto se debe a que la idea misma de lenguaje culto difiere. Y es por ello que la traducción es una labor difícil. Debemos leer una traducción como tal traducción, o al menos eso creo yo.”³³

Tal y como nos recuerda Nishitani en este fragmento, en nuestra labor hermenéutica debemos desarrollar una interpretación a partir del material del que disponemos, sin dejarnos intimidar por la barrera lingüística. De igual modo, cuando nos encontremos en el papel de traductor, será importante realizar nuestro trabajo “transmitiendo en lo posible el significado, pero sin caer en un lenguaje confuso tratando de incluir la totalidad del mensaje original”³⁴.

Hemos visto, por tanto, que un análisis de la lengua japonesa resulta

³³“たとえば、外国語ではふつうの日常語でかいてある詩が、日本語に訳されると、雅語のような非常にむずかしい言葉になる。しかし、それで何となく詩の感じが出てくる。また、外国語で雅語で書かれているが、それをそのまま日本語に訳せない場合がある。雅語の性格がちがいますから。だから、翻訳はむずかしい。翻訳は翻訳として読む、と僕は割り切って考えています。” en SASAKI, T.; *Op. Cit.*; p.94

³⁴ *Ibidem*, p. 95

una perfecta introducción a la sociedad y cultura niponas. Sin embargo, y pese a que consideremos su estudio de como una buena vía de acceso a su pensamiento, tal y como acabamos de decir, pretendemos defender una postura que anime al estudio de la filosofía japonesa como filosofía universal y, por tanto, traducible a cualquier idioma y abierta al mundo.

Precisamente esta apertura al mundo se ha visto reflejada en el esfuerzo que las grandes figuras del pensamiento del país del sol naciente han puesto, primeramente, en el aprendizaje de otros idiomas para, luego, comenzar una labor traductora (en ambos sentidos) a la que será difícil encontrar par.

Parece ser que los autores japoneses, conscientes de la dificultad que su lengua conlleva para los occidentales, han asumido la responsabilidad de facilitar la comunicación de la misma con el resto del mundo.

Por otra parte, a lo largo del último siglo, cada vez han sido más los autores occidentales que han mostrado interés en aprender el idioma para aportar también su colaboración para una mejor comprensión de la literatura y la historia intelectual japonesa.

Sin embargo, el campo de la filosofía supone un caso especial dado que el vocabulario filosófico occidental fue introducido recientemente (el primer diccionario filosófico fue publicado en 1881 bajo la dirección de Inoue Tetsujirō) haciendo que también los primeros pensadores se encontraran con la difícil tarea de crear un estilo hasta entonces inexistente en Japón (recordemos que el país había permanecido cerrado al exterior durante 200 años hasta la Restauración Meiji de 1868).

Esto tuvo como resultado que, “a diferencia de la mayoría de la literatura y el pensamiento japoneses, sus obras son casi más accesibles en traducción al lector occidental de filosofía que al típico lector japonés del original.”³⁵

Esto queda reflejado en el prólogo de H. Nagai a su ensayo sobre la figura de Nishida Kitaro:

“Feliz o infelizmente, el presente libro pretende ser un comentario sencillo de la filosofía de Nishida Kitaro. Esto es debido a que (exceptuando el *Estudio sobre el bien*) el estilo de Nishida es tan difícil de comprender que nos hace dudar que hayan sido escritos en japonés en primera instancia. Por ello este libro se convertirá, en cierto grado, en una explicación sencilla.”³⁶

No sólo podemos, por tanto, acercarnos sin temor a los escritos de los filósofos japoneses, sino que es casi nuestro deber introducirlos en el conjunto de la historia de la filosofía como agradecimiento al esfuerzo realizado para facilitarnos su comprensión y para presentarnos una visión diferente de la realidad.

Así como los pensadores de la Escuela de Kioto leyeron las obras de los autores occidentales y les dieron una nueva interpretación a la luz de

35 HEISIG, J. W.; *Filósofos de la nada: Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*; Ed. Herder; Barcelona – 2002; p. 42

36 “幸か不幸か、本書は、西田幾多郎の哲学の、わかりやすい解説書でもある。なぜなら、〔善の研究〕をのぞいて）西田の文章は、もともと日本語で書かれたと思えないほど読みづらく、わかりにくいので、本書程度でもじゅうぶんに〔わかりやすい解説〕になってしまうからである。” En NAGAI, H.; *Nishida Kitaro: <Zettai Mu> to wa nani ka?* (西田幾多郎—「絶対無」とはなにか) ; Ed.NHK; Tokyo – 2007; 2ª edición; p. 7

su propia cultura; también nosotros podemos leer sus escritos y hallar en ellos nuevas perspectivas y nuevas ideas. Como nos enseñó el padre de la tradición hermenéutica, Schleiermacher, nuestra tarea como lectores consistirá en muchas ocasiones en encontrar en los textos significados que el propio autor ni tan siquiera sospechaba:

“Sobre estas bases metodológicas, la hermenéutica schleiermacheriana se propone *“comprender a un autor mejor de lo que él mismo se había comprendido”*. De hecho, si, para Schleiermacher, la comprensión implica la reconstrucción de una producción, necesariamente aparecerán en dicho proceso aspectos que pudieron haber pasado desapercibidos para el autor original. Si convertimos en expresas las condiciones que determina el trasfondo atemático de lo dicho, si comprendemos las formas articulares en su nexo de relaciones, y si, además, comprendemos las palabras en sus cambios semánticos, según el uso lingüístico del autor, entonces podemos decir que comprendemos mejor al autor de lo que él mismo se había comprendido. O sea, el círculo hermenéutico se está siempre ampliando, pues el conjunto de todo es relativo y la integración de cada cosa en nexos cada vez mayores afecta también a su comprensión.”³⁷

Intentaremos por tanto, en la medida en que el lenguaje nos lo permita, llevar a cabo esta labor hermenéutica, comprender el significado oculto entre los trazos de los ideogramas, traducir pensamientos

³⁷ SÁNCHEZ MECA, D.; *Teoría del conocimiento*; Dykinson, Madrid – 2001, p. 494

expresados, en ocasiones, por un espacio en blanco. La labor no es sencilla y los errores son inevitables, pero si el resultado permite avanzar, por poco que sea, en el largo camino de la filosofía, podremos darnos por satisfechos.



CAPÍTULO II:
El trasfondo religioso del pensamiento japonés



“Para empezar, hay una presuposición importante que ellos (los pensadores de la Escuela de Kioto) *no* comparten con la filosofía occidental en general. Y es esa delimitación tajante entre la filosofía y la religión.”³⁸

Con estas palabras Heisig nos advierte de la importancia del pensamiento religioso en la filosofía japonesa. En el mismo sentido se manifiesta K. Kosaka cuando nos recuerda que “en general, la filosofía japonesa moderna posee una cierta tendencia hacia la filosofía de la religión, particularmente a aquella filosofía de la religión con fundamento en el budismo”³⁹.

Y es por ello que parece obligado poner al lector en antecedentes antes de iniciar el análisis de alguna de sus obras. Partiremos en nuestro análisis de la situación de la vida espiritual en Japón para pasar luego a hacer un breve repaso sobre las diferentes enseñanzas que conviven en el país y el modo en que éstas se relacionan con un pensamiento característico.

1. La religión en Japón y la religión japonesa: el sintoísmo

“Según las estadísticas oficiales, Japón presenta hoy las siguientes creencias:

³⁸ HEISIG, J. W.; *op. Cit*; p. 37

³⁹ KOSAKA, K.; *Nishida tetsugaku no kisou* (西田哲学の基層 *Fundamentos de la filosofía de Nishida*), Iwanami Bunko, Tokio – 2011, p. 68

- Sintoísmo:	117 millones de creyentes.
- Budismo:	90 millones de creyentes.
- Otras (nuevas religiones):	11 millones de creyentes.
- Cristianismo:	1,5 millones de creyentes.
- TOTAL:	219,5 millones de creyentes.

Procedentes del *Japan Statistical Yearbook*, Tokio, 1997. Ya que el total de la población japonesa es de 126 millones de habitantes... No es una multiplicación de panes y peces, sino simplemente un reflejo de la actitud ecléctica-sincrética de Japón.”⁴⁰

No resulta extraño oír que los japoneses nacen sintoístas, se casan mediante el rito cristiano y, en la hora definitiva, hacen llamar al monje budista para dejar este mundo. Y, sin embargo, cuando preguntamos a los japoneses si son religiosos la respuesta será mayoritariamente “no”.⁴¹ De hecho resulta sorprendente la cantidad de casos en los que, preguntado por a qué religión pertenece, un joven japonés responda no tanto que no pertenece a ninguna, sino que no sabe a cuál⁴². Y nuestra sorpresa será todavía mayor si continuamos observando a nuestro presunto “ateo” en su vida cotidiana:

“Al poco de mi llegada por primera vez a Japón en 1981 dos amigos japoneses, sabiendo de mi interés por la religión, decidieron

⁴⁰ LANZACO SALAFRANCA, F.; “Religión y espiritualidad en la sociedad japonesa contemporánea” en AGÍS VILLAVERDE, M., BALIÑAS FERNÁNDEZ, C., RÍOS VICENTE, J. (coords.); *Galicia y Japón. Del sol naciente al sol poniente. IX Encontros Internacionais de filosofía no Camiño de Santiago*; Ed. Univ. Coruña, A Coruña – 2008; p. 264

⁴¹ READER, I.; *Religion in Contemporary Japan*; Ed. Macmillan; London – 1991; p. 5

⁴² *Ibídem* p.4

llevarme a visitar algunos templos budistas y santuarios sintoístas. Antes de salir aseguraron que ni eran religiosos ni tenían interés alguno en la religión. [...] Fue una sorpresa cuando, en el primer santuario sintoísta que visitamos, ambos arrojaron una moneda al cofre de ofrendas, dieron dos palmadas [...] e inclinando sus cabezas juntaron sus manos en señal de oración”⁴³

Este fragmento de la obra de Ian Reader *Religion in Contemporary Japan* es una muestra de un comportamiento típico japonés.

“Para el hombre de la calle, el vocablo Religión (Shūkyō) es, en general, una palabra fea, desvalorada y anticuada. La gran mayoría de ciudadanos de la gran urbe, si son preguntados sobre qué religión profesan, se sentirán incómodos ante la pregunta y muchos no dudarán en responder que ninguna.”⁴⁴

Efectivamente el propio término empleado para “religión” se empleaba en primera instancia para referirse a las creencias foráneas (concretamente al budismo) en contraste con la religión tradicional japonesa. El término se asocia comúnmente con la institucionalización de la espiritualidad; debido, principalmente, al hecho de que las jerarquías budistas y los templos jugaron un papel fundamental en la vida política japonesa:

⁴³“Not long after I first arrived in Japan in 1981 two Japanese friends, knowing my interest in religion, decide to take me out for the day to visit some Buddhist temples and Shinto shrines. Before setting out they assured me that they were neither religious nor did they have any interest in religion. [...] It came as a surprise, then, at the Shinto shrine we first visited, my friends both tossed a coin into the offertory box, clapped their hands twice [...] and vowing their heads, held hands together in prayer.” *Ibidem* p.1

⁴⁴ LANZACO SALAFRANCA, F.; *Op.Cit.*; p. 264

“La reticencia general de los japoneses a reconocer una creencia religiosa ha venido determinada además por la imagen general que la religión organizada ha adquirido en Japón en tiempos recientes. El budismo, especialmente debido a sus asociaciones con el proceso de la muerte, tiene una imagen sombría y oscura, mientras que las nuevas religiones han sido, al menos hasta hace pocos años, percibidas a través de los medios de comunicación como manipulativas y relacionadas con la superstición. El sintoísmo, también, ha visto turbada su imagen a causa de sus asociaciones con el Fascismo durante el periodo que llevaría a la derrota en la guerra en 1945, mientras que el cristianismo, debido a que se introduce en aspectos sociales de pertenencia, suele percibirse como antitético a los sentimientos de identidad japoneses. Esta falta de entusiasmo hacia *shûkyo* como religión organizada es especialmente fuerte entre los jóvenes. Nishiyama Shigeru encontró, en una encuesta realizada a 363 estudiantes universitarios de Tokio, que a pesar de tener altos niveles de interés en actividades religiosas, expresaron una extrema contención hacia la religión organizada, con un 92 por ciento afirmando que no se afiliarían a ningún tipo de movimiento religioso organizado.”⁴⁵

⁴⁵ “The general reticence of Japanese people to affirm religious belief in such terms is further compounded by the general image that organised religion has acquired in recent times in Japan. Buddhism, particularly because of its associations with the death process, has a rather gloomy and sombre image, while the new religions have, until recently at least, been portrayed in the media as manipulative and riddled with superstition. Shinto, too, has had its image tarnished because of its close associations with the nationalistic Fascism of the period leading up to the war defeat of 1945, while Christianity, because it cuts across vital social aspects of belonging,

Sin embargo, si observamos detenidamente el proceso de secularización que se ha venido dando a nivel global, podemos considerar el caso de Japón como algo excepcional: el contacto con lo sagrado, con el mundo espiritual, se encuentra imbuido de tal modo en la tradición, que resultan inseparables. El propio hecho de que la gente de a pie realicen la práctica mayoría de los ritos sin ser conscientes de su participación del acto religioso, nos da una idea aproximada de hasta qué punto religión y cultura, religión y pensamiento se encuentran unidos en el archipiélago.

Como acabamos de decir, el sintoísmo es la religión con mayor número de adeptos en Japón. Siendo la creencia autóctona del país, las cifras parecen lógicas. Hemos visto que la afiliación a un credo determinado tiene en el archipiélago nipón mayor relación con la tradición o el sentido práctico antes que con una fe consciente en el sentido cristiano occidental. Los padres consultan con el monje la adecuación del nombre elegido para sus hijos (llegando a cambiarlo si el monje no los considera oportunos) en el santuario, celebran las ceremonias "shichi-go-san"⁴⁶, participan de la fiesta tradicional en honor a los dioses. Sin embargo, a la hora de ser cuestionados acerca de sus creencias, la gran mayoría muestra su pragmatismo considerando estos actos como parte de una costumbre heredada, sin relación aparente con el

tends to be rather antithetical to Japanese feelings of identity. This lack of overall enthusiasm for *shûkyô* as organised religion is particularly strong amongst the young. Nishiyama Shigeru found, in a survey of 363 university students in Tokyo, that while they had high levels of interest in religious activities, they expressed extreme contempt for organised religion, with 92 per cent stating that they would not join any organised religious movement." READER, I.; *Op. Cit.*; p. 14

⁴⁶ Ritos religiosos realizados a los tres, cinco y siete años de edad en la creencia sintoísta.

mundo espiritual.

En el caso del sintoísmo nos encontramos con una enseñanza íntimamente relacionada con el mundo de la naturaleza en la que "lo sagrado" permea la totalidad de las cosas. Desde los ríos y montañas, a los animales, las plantas o la propia comida son venerados como dioses. Este sentido de la divinidad posee su más tangible expresión durante la fiesta o "matsuri", el tiempo sagrado en que se realizan ofrendas, se visita el santuario, y, en general, se participa activamente de la vida religiosa. En este aspecto festivo no existe, salvando las distancias, una gran diferencia con la tradición occidental. Es por ello que nos gustaría centrar nuestra mirada en el "tiempo profano", el modo en que la creencia sintoísta permea la sociedad japonesa de un modo casi subconsciente en el día a día del individuo. Pero comencemos con un breve repaso de los pilares ideológicos de esta religión.

Como hemos venido diciendo, "el sintoísmo es una religión étnica que, cristalizando de y formalizando muchos aspectos del folclore, se centra en la relación entre los japoneses, la tierra y los *kami*, deidades indígenas de Japón y específicas al contexto japonés"⁴⁷. Serán estos tres pilares los que fundamenten el contenido de las enseñanzas sintoístas. El hombre, los dioses y la tierra forman una tríada armoniosa dentro del mundo de la naturaleza. Los dioses y la tierra son de hecho uno y lo mismo, siendo fácil encontrar en el paisaje japonés lugares sagrados tratados en la práctica como deidades naturales (montañas, lagos, ríos;

⁴⁷ READER, I.; *Op. Cit.*; p. 12

pero también el arroz, los árboles, el agua). Esta identificación entre la naturaleza y lo sagrado hace que en ocasiones sea complicado dirimir si los visitantes de los diversos santuarios se encuentran allí por la belleza y la calma que envuelve el lugar, por que el santuario estaba en su camino a otro destino, o por una meta “espiritual” específica.⁴⁸

Derivada de esta especial relación, podemos encontrar la actitud de los japoneses hacia el mundo natural y su “pensamiento ecológico”. Es bien sabido que la cultura japonesa destaca en el cuidado hacia la naturaleza y la expresión “mottainai”⁴⁹ ha traspasado las barreras lingüísticas como símbolo de la buena utilización de los recursos. Sin embargo, debemos señalar que este respeto hacia la naturaleza no se encuentra en ningún momento en conflicto con el progreso. La díada “natural-artificial” no es vista como tal para el pensamiento japonés: lo artificial, en tanto que es una creación del hombre, es también parte de la naturaleza que todo lo envuelve. El ser humano puede intervenir en el mundo natural y trabajar codo con codo con la naturaleza para, por ejemplo, crear obras de arte como lo son los jardines⁵⁰ o los bonsais. La admiración de los japoneses no se dirige tanto hacia la naturaleza salvaje propia del romanticismo europeo ni hacia una vuelta a la vida natural;

⁴⁸ NELSON, J.K.; “Freedom of Expression. The Very Modern Practice of Visiting a Shinto Shrine” en *Japanese Journal of Religious Studies* vol. 23; Nagoya - 1996, p. 122

⁴⁹ “Mottainai” (en japonés 勿体無い) expresa un sentimiento de pesar o tristeza cuando algo, cualquier cosa, es desperdiciado. En su uso más conocido haría referencia a los residuos físicos, pero en Japón se emplea para designar también el desaprovechamiento de una oportunidad, de una idea, etc.

⁵⁰ Para un estudio acerca de los jardines japoneses consultar TERAOKA, E., “El jardín japonés como microcosmos. Lo invisible en el jardín japonés” en AGÍS VILLAVARDE, M. *et alia*, *Op. Cit.*

sino que se centra también en la labor del hombre y en su papel como parte de la propia naturaleza.

Hemos visto, por tanto, cómo dentro del especial carácter japonés, el sintoísmo se ha desarrollado como una religión de la naturaleza que los habitantes del archipiélago ven como suya. Sin embargo, como señalábamos al inicio de la sección, si bien casi un 94% de la población reconoce su afiliación a algún santuario, existe también un porcentaje de familias (72%) que mantienen lazos con algún templo budista. ¿Cómo se ha producido la introducción de esta religión foránea y cómo ha convivido con el culto original a las deidades de la naturaleza?

2. El budismo japonés

“Alrededor del año 560 a.C., según algunas fuentes, nació en Lumbinî, cerca de Kapilavastu, capital del Teraî nepalés, el que llegaría a ser el Buddha. Hijo de Suddhodana y Mahâmaya, princesa de los Koliyas, este noble kshatriya del grupo étnico conocido como los shâkyas, recibió el nombre propio de Siddhârta (“el que ha alcanzado su meta”) y el apellido familiar de Gautama. Sería también conocido como Shâkyamuni (“sabio de los shâkyas”), Buddha (“despierto”, “iluminado”), Tathâgata (“el que ha venido por el camino conocido, el que entendió”) y Baghavat (“el afortunado”, “el Señor”).”⁵¹

⁵¹ ROMÁN, M. T.; *Sabidurías orientales antiguas*; Ed. Alianza; Madrid – 2004; p. 303

De este modo se inicia la historia de una de las religiones más extendidas del mundo. Sin embargo, desde estos primeros pasos hasta su llegada a Japón el budismo sufriría grandes modificaciones doctrinales. La más importante, la escisión entre las escuelas “Theravāda” (jōzabukkyo 上座仏教) y la corriente “Mahāyāna” (daijōbukkyō 大乘仏教):

“En la época del Rey Asoka (268 – 231 a.C), el budismo hindú se había dividido en varios grupos llamados genéricamente escuelas Theravāda. Hacia el comienzo de la era cristiana surge el budismo Mahāyāna, que se distinguía del budismo Theravāda fundamentalmente por el enaltecimiento del ideal del bodhisattva. De acuerdo con este ideal, ciertos individuos compasivos o bodhisattvas sacrificaban su emancipación para salvar a otros. Este enaltecimiento del ideal del bodhisattva tuvo una consecuencia doctrinal: el aumento de la oferta de iluminación. La oferta estaba ahora disponible no sólo para quien hubiera entrado en órdenes monásticas, sino para todo el que tuviera fe en un bodhisattva”.⁵²

El budismo que entraría en Japón, vía Corea y China, suele

⁵² “By the time of King Asoka’s reign (c. 268 – 232 B.C.E.), Indian Buddhism had split into several groups generally referred to as Theravāda schools. Around the beginning of the Christian era, Mahāyāna Buddhism arose, being distinguished from Theravāda Buddhism primarily by its enlargement of the bodhisattva ideal. According to this ideal, certain compassionate beings or bodhisattvas defer their emancipation in order to save others. This enlarged bodhisattva ideal had a doctrinal consequence: enlargement of the offer of enlightenment. The offer was now available not only to those who entered monastic orders but also to all who trusted in a bodhisattva” NORIYOSHI, T.; “Buddhism” en NORIYOSHI, T.; REID, D.; *Religion in Japanese culture: where living traditions meet a changing world*; Kodansha International, New York – 1996; p.44

considerarse de la corriente Mahāyāna, pero no debemos olvidar que a lo largo de su desarrollo también llegará a incluir algunas formas del budismo Theravāda.⁵³

El budismo llega a Japón en el s. VI (522 según el *Nihon shoki*) y es rápidamente asimilado y transformado para adaptarlo a la cultura nipona. Es importante señalar que con el budismo entra también en la isla la escritura (hasta ese momento el japonés era una lengua exclusivamente oral).

La explicación de esta rápida aceptación de una religión extranjera puede encontrarse en tres puntos:

En primer lugar, el budismo procedía de China, la civilización más avanzada conocida lo cual lo hacía digno de respeto y admiración por parte de los líderes de la sociedad japonesa. De hecho, los primeros en adoptar esta nueva religión serían los nobles y la familia imperial.

En relación con esto, los primeros años de andadura del budismo por el país del sol naciente están marcados por la estrecha relación entre los monjes y la vida política.

Finalmente, parece fundamental el rol que jugaría el budismo en el desarrollo de la idea de “familia” tradicional japonés. Concretamente sería bienvenido el tratamiento que se da a los difuntos: en la religión tradicional japonesa (sintoísmo) no había una descripción sistemática del destino ultraterreno del hombre por lo que este aspecto concreto venía a cubrir un hueco en las inquietudes de los ciudadanos. Es de ahí que en

⁵³ *Ibidem* p. 45

muchas ocasiones se halla calificado al budismo de una “religión para los muertos”.⁵⁴ Para ver la importancia que alcanza esta nueva creencia y hasta qué punto llega a ser representativa del propio espíritu japonés podemos recordar las palabras de D. Suzuki:

“A mi parecer, de entre los bienes culturales de Japón, aquél que cuenta con una mayor importancia de cara al mundo, aquél que, tal y como está, sería necesario, imprescindible transmitir al mundo en primer lugar, es el budismo. El budismo es verdaderamente la representación de la autoconcepción del espíritu japonés.”⁵⁵

Tras la llegada del budismo a Japón, encontramos en el período Nara (710 – 794) seis escuelas diferentes. De entre ellas destacaremos especialmente debido a su contenido filosófico la escuela “kegon; hua yen” (華嚴宗). Será en esta época cuando el budismo comience su historia de relación con el estado, adquiriendo los templos una importancia considerable en el mundo político de Yamato. Por este motivo, como habíamos comentado con anterioridad, surge también la suspicacia hacia la religión organizada o *shūkyō*.

Si durante el periodo Nara el budismo estaba ligado a la vida política, con la llegada del periodo Heian (795 – 1160) y el traslado de la capital a Kioto algunos monjes, viendo la corrupción de los templos, decidieron refundar la religión y, para ello se dirigieron nuevamente a la

⁵⁴ *Ibídem* p. 47

⁵⁵ “自分の考えでは、日本の文化資材のうちで、最も世界的意義をもっていて、そしてそのままの形態で、世界に宣伝し得べく、また宣伝しなければならぬものの一に仏教がある。仏教は実に日本的靈性の自覚の顕現である。” SUZUKI, D.; *Nihonteki reisei* (日本の靈性 *El espíritu japonés*), Iwanami bunko, Tokio – 2010, p.62

fuentes: China.

Sería el nacimiento de las escuelas Tendai y Shingon por parte de Dengyō Daishi (762 – 822) y Kōbō Daishi (774 – 835) respectivamente⁵⁶.

La escuela Shingon (真言) pertenece a la rama conocida como “budismo esotérico” caracterizada por la recitación de mantras y fórmulas secretas. Los aspectos teológicos del budismo Shingon son sin duda alguna los más complejos de todo el budismo japonés por lo que no los trataremos aquí con detenimiento. Tan sólo indicar que la principal novedad que Kōbō Daishi incluye es la fe en el Gran Sutra del Sol (Mahāvairōcana Sūtra en sánscrito, Dainichi-kyo 大日經 en japonés) así como la creencia de que la naturaleza-Buddha es inherente a todo ser humano y que, por lo tanto, todos podemos alcanzar la iluminación o satori (悟り) en esta vida.⁵⁷

Por su parte, la secta Tendai (天台) predicaría la necesidad del retiro monástico para una mejor comprensión del “Sūtra del Loto”, considerado el texto fundamental del budismo. Asimismo, Dengyō Daishi defendería que “toda forma de vida tiene igual capacidad para alcanzar la budeidad”⁵⁸. Por tanto, mediante simples actos de devoción (memorizar y recitar algún fragmento del “Sutra del Loto”, honrar el libro, etc.) cualquiera puede lograr la iluminación.

⁵⁶ “Daishi” 大師 significa “gran maestro”

⁵⁷ BYRON EARTHART, H.; *Japanese Religion: Unity and Diversity*, Ed. Wadsworth; Belmont, California – 1982; p. 85

⁵⁸ HANAYAMA, S.; “Buddhism in Japan” en MORGAN, K. (ed.); *The Path of Buddha*, Ed. Roland Press; New York – 1956; p. 325

Finalmente, con la llegada del periodo Kamakura (1185 – 1333) asistiremos al nacimiento de las últimas tres grandes escuelas tradicionales del budismo japonés: la Tierra Pura, la Nichiren y la Zen. Nuevamente en reacción a lo que consideraban una era de corrupción (los templos se habían convertido en potencias militares que participaban en las revueltas feudales como lo hacían los demás señores de la guerra), algunos monjes se dispusieron a revisar los fundamentos de sus creencias.

La secta de la Tierra Pura parte de los principios de Tendai, pero enfatiza la fe en el bodhisattva Amida llevando el rito a su máxima simplificación. Recitando “pongo mi fe en Amida” (namu amida butsu 南無阿弥陀仏) cualquiera puede llegar al satori. Los autores principales serían Hōnen (1133 – 1212) y Shinran (1173 – 1263) dando lugar a dos ramas de la secta: Jōdo (Tierra Pura 浄土) y Jōdo Shinshō (Auténtica Tierra Pura 浄土真宗)⁵⁹.

Nichiren (1222 – 1282) fundó una secta que llevaría su nombre defendiendo el “Sutra del Loto” como único objeto de devoción adecuado. Fue un duro crítico de la escuela Shingon y los “amidistas”. A la primera le recriminaba el haber invadido con su ritualismo la enseñanza original de Tendai. A los segundos el estar equivocados en cuanto a su objeto de devoción. Enfatizaba la “responsabilidad activa de cada persona para cambiar la situación decadente mediante un retorno al “Sutra del Loto””⁶⁰.

⁵⁹BYRON EARTHART, H.; *Op.cit.*, p. 94

⁶⁰ *Ibidem.*; p. 97

La importancia de Nichiren se dejaría notar en la historia contemporánea de Japón en el desarrollo de corrientes nacionalistas antes de la II Guerra Mundial y por ser luego el fundamento de nuevas religiones (como por ejemplo Soka Gakkai).

Y llegamos por fin al caso del budismo zen cuyas figuras fundadoras serían Eisai (1141 – 1215) y, sobre todo, Dōgen (1200 – 1253). “Zen” 禪 proviene de la pronunciación japonesa del nombre de la escuela de budismo china “Ch’an” a su vez derivado del sánscrito “dhyāna” (meditación). Esta etimología nos muestra precisamente lo que será el concepto básico de esta corriente.

Sin embargo, la meditación estaba presente en el budismo desde sus inicios sin llegar a formar una escuela propia. De hecho sus orígenes parecen estar ligados a la estrecha relación entre el brahmanismo y el budismo durante sus primeros años:

“Que los meditadores budistas y brahmánicos intercambiaron ideas en los primeros tiempos es indudable. Versos similares acerca de la meditación hallados tanto en la primera literatura budista como en la brahmánica parecen probarlo. Podemos comparar, por ejemplo, los siguientes versos del *Mokṣadharmā* y del *Theragāthā*:

Mbh XII.180.28: El hombre sabio, disciplinándose en las tempranas y en las últimas horas de la noche, tomando poco alimento, siendo puro, ve el sí-mismo en el sí-mismo.

Th 415: El maestro conquistó su camino que trasciende el logro y el miedo al nacimiento y a la vejez. Siendo diligente, disciplinándose en las tempranas y las últimas horas de la noche,

toma tu práctica con firmeza.”⁶¹

Pero la particularidad de la escuela zen es que combinará la “cultura intelectual de la India, el pensamiento pragmático chino y la cultura estética japonesa”⁶² desarrollando y dando lugar a algunas de las artes consideradas más puramente japonesas en occidente como serían la ceremonia del té, el ikebana, la poesía haiku y las artes gráficas; y demás prácticas hoy consideradas tradicionales.

Si consideramos la doctrina encontraremos dos corrientes claramente diferenciadas: la escuela Rinzai 臨済 y la escuela Soto 曹洞.

La escuela Rinzai, fundada por Eian defendería que la iluminación era un fenómeno repentino y que podía ser alcanzada por una circunstancia casual. Para favorecer el satori se practica la meditación acerca del significado de los *kōan* 公案 (pequeñas historias o diálogos cuyo sentido es difícilmente asequible al pensamiento racional).

Por su parte la escuela Soto fundada por el maestro Dōgen pondrá el

⁶¹ “That Buddhist and Brahminic meditators exchanged ideas and practices in early times is not in doubt. Similar verses on meditation, found in both the early Brahminic and buddhist literature, seem to prove this. We can compare, for example, the following verses from the *Mokṣadharmā* and *Theragāthā*:

Mbh XII.180.28: The wise man, constantly disciplining himself in the earlier and later parts of the night, taking Little food, being pure, sees the self in the self. (28-9)

Th 415: The teacher has conquered his path which transcends attachment and the fear of birth and old-age. Being diligent, discipline [yourself] in the earlier and later parts of the night, make [your] practice firm” En WYNNE, A.; *The origins of Buddhist meditation*; Ed. Routledge; New York – 2007; p. 24

⁶² MASUNAGA, R.; *The Soto Approach to Zen*; Ed. Layman Buddhist Society Press; Tokyo – 1958; p. 34

énfasis en la práctica del *zazen* 坐禪(sentarse a meditar)⁶³. Precisamente el fundador de la Escuela de Kioto, K. Nishida, llevaría a cabo largas sesiones de meditación siguiendo esta doctrina.

Su pensamiento filosófico puede resumirse en tres verdades: la totalidad del ser es la naturaleza-Buda, lo transitorio es la naturaleza-Buda; y la identidad del ser y el tiempo.

Esta interpretación significa una ruptura radical con la lectura tradicional de la naturaleza-Buda.⁶⁴

En palabras del especialista M. Abe:

“A través del *zazen* todos los seres del universo son iluminados y todos los tiempos de la historia son una manifestación de la eternidad. Incluso aunque tenga lugar aquí y ahora en el presente absoluto. [...] Las cosas en el universo están mutuamente interpenetradas, con el sí mismo y los otros indiferenciados a pesar de ser distintos. Este es el mundo de la manifestación de la naturaleza-Buda de Dōgen. Para Dōgen, sin embargo, esto no es simplemente la meta sino el punto de salida de la vida budista.”⁶⁵

Podemos ver en Dōgen unos primeros atisbos de reflexión filosófica propiamente dicha más allá de la visión religiosa tradicional. Si bien es

⁶³ Sus enseñanzas acerca de esta práctica las recogería en su obra *Fukanzazengi* 普勸坐禪儀 (*Promoción universal de los principios del zazen*)

⁶⁴ RODRÍGUEZ, J.; *Op. Cit.*; p. 43 y ss.

⁶⁵ “Through *zazen* all beings in the universe are enlightened and all times in history manifest eternity. Yet this take place here and now in the absolute present. [...] Things in the universe are mutually interpenetrating, with self and others being undifferentiated yet distinct. This is Dogen’s world of manifestation of the Buddha-nature. To Dogen, however, this is not the goal but the starting point of Buddhist life.” En MASAO, A. “Buddhism in Japan” en CARR, B. y MAHALINGAM, I.; *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*; Ed. Routledge; New York – 1997; p. 771

cierto que el budismo en sí mismo parece diferir ya de raíz con respecto al resto de las religiones y no son pocos los autores que lo consideran más una visión del mundo o una “sabiduría”, en este autor se observa un desarrollo mayor en el curso de sus reflexiones.

Es por ello que, cuando el mundo japonés abre sus puertas a occidente y descubre la filosofía europea, recurrirán primeramente a este autor a la hora de buscar alguna analogía. Y de ahí también que cuando los autores de la Escuela de Kioto intenten crear un sistema de raíz oriental también encuentren en Dōgen a su mejor aliado.

Hemos visto, hasta el momento, algunas de las sectas budistas más importantes de Japón; concretamente de aquellas que se suelen introducir en el listado de escuelas tradicionales del budismo japonés: las seis escuelas del período Nara (Hossō-shū, Kusha-shū, Sanron-shū, Jōjitsu-shū, Kegon-shū, Risshū), las escuelas Tendai y Shingon del período Heian, y las escuelas de la Tierra Pura (Jūdo-shū, Jōdoshin-shū), Zen (Soto-shū, Rinzai-shū, Ōbaku-shū) y Nichiren-shū del periodo Kamakura.

La refundación constante de las sectas budistas (ligada a la tendencia de los templos a tomar parte de actividades políticas), no conseguiría evitar el deterioro de la imagen de la religión o *shūkyō* en Japón. La amalgama resultante de la mezcla de la fe budista con el sintoísmo autóctono tampoco ayudaría a mejorar la imagen de la misma. Esta mezcla, conocida como “shinbutsushūgō” (神仏習合) o “shinbutsukonkō (神仏混淆), se produce de forma gradual dentro de la

sociedad japonesa ya desde el periodo Nara. El ciudadano de a pie, al no tener acceso a un conocimiento especializado, encuentra dificultades a la hora de comprender la diferencia entre los dioses venerados en los santuarios y los boddhishattvas o “hotokes” a los que dirigen sus peticiones en los templos. Resulta especialmente curioso que, cuando intenta establecer una diferenciación entre ambos, solían situar a los dioses por debajo de los boddhishattvas, al mismo nivel de los seres humanos, como partícipes del sufrimiento y necesitados de la “salvación” prometida por la senda del budismo.

Esta mezcla conduciría a la moderna situación sin unos límites claros entre ambas, siendo habitual todavía ver santuarios dedicados a deidades dentro del recinto de muchos templos. Sin embargo, con la restauración Meiji, los ideólogos nacionalistas llevarán a cabo una ardua labor de diferenciación y enaltecimiento del sintoísmo como religión propia de Japón. La derrota en la guerra haría que los ciudadanos japoneses volvieran a las prácticas tradicionales de una fe abierta y sincrética en la que se mezclan elementos budistas y sintoístas; pero también degradaría de forma irreparable la consideración de la religión organizada como un brazo más del estado, objeto de la corrupción y del interés.

Parece que el declive del sentimiento religioso se nos aparece como un hecho patente si nos atenemos al análisis del desarrollo de las dos grandes religiones de la isla. Parece que esta teoría tendría que ver con el rápido desarrollo y generalización de la educación en el Japón de la

posguerra.⁶⁶ Un mayor conocimiento científico y una familiarización con los estudios teóricos llevarían a un abandono de las creencias sin una base racional. Sin embargo, es precisamente a partir de estas fechas cuando muchos investigadores comienzan a hablar en el archipiélago de un “renacimiento de la religión”. Podemos observar los datos de las encuestas para apreciar este resurgir del sentimiento religioso. Por ejemplo la respuesta a la pregunta “¿Pertenece a alguna religión?” en la encuesta realizada cada 5 años por la División de Investigación de la Opinión Pública:

“El número de personas que respondieron afirmativamente era del 35% en 1958, 31% en 1963, 30% en 1968, y 25% en 1973. Esta situación parece haber cambiado desde mediados de los 70. [...] pero en 1978 había aumentado hasta un 34%. Desde entonces ha vuelto a caer hasta un 26% en 1994, pero la mayor parte de las encuestas realizadas durante los 80 reflejaban porcentajes en torno al 30%.”⁶⁷

Si fijamos nuestra vista en el número de estudios e investigaciones relacionados con la religión, veremos que las publicaciones se han multiplicado. Es por ello que consideramos importante hacer una referencia a la situación del mundo religioso en la sociedad japonesa contemporánea.

⁶⁶ Recordemos que se pasa de en torno a 120 mil estudiantes universitarios en 1948 a más de millón y medio en la década de los 70.

⁶⁷ “The number of people who responded in the affirmative was 35% in 1958, 31% in 1963, 30% in 1968, and 25% in 1973%. [...] but by 1978 had risen to 34%. Since then it has fallen again to 26% in 1994, but most surveys taken during the 1980s reported percentages in the low thirties.” SHIMAZONO, S.; “Aspects of the Rebirth of Religion” en TAMARU, N. / REID, D. (ed.), *Religion in Japanese Culture: when living traditions meet a changing world*, Kodansha international, 1996, p. 172

3. El cristianismo y las nuevas religiones

Pero antes de comenzar con el análisis de las nuevas religiones, nos gustaría detenernos en el papel que el cristianismo ha jugado en la historia japonesa. Sería en 1549 cuando, de la mano del evangelizador navarro Francisco Javier, la religión cristiana hace su entrada en el archipiélago japonés. A pesar de ser una época convulsa en la historia nipona, la nueva religión venida del oeste tendría una buena acogida no sólo entre el pueblo, sino también entre varios señores feudales. La recepción del cristianismo desde su llegada a la isla hasta el cierre de las fronteras del país se puede dividir, de hecho, en dos etapas bien diferenciadas:

“[...] Hay que distinguir la etapa abiertamente cristiana, en el sentido de que las autoridades, por unas u otras razones, toleran, permiten e incluso favorecen la difusión del cristianismo, y que va desde 1549 a 1587, y la etapa anticristiana, desde 1587 a 1638, en que los cristianos se ven obligados a vivir en la clandestinidad y sufrir los rigores de las cárceles, el martirio y la expulsión”⁶⁸

Efectivamente, tal y como nos recuerda González Valles, a la cálida acogida inicial, sucedería una época de persecución, motivada principalmente por la vinculación cristianismo-imperialismo, pero también por una diferencia fundamental entre las enseñanzas de los misioneros y el espíritu japonés.

⁶⁸ GONZÁLEZ VALLES, J.; *Historia de la filosofía japonesa*, Ed. Tecnos, Madrid – 2000, p. 125

Mientras en la isla se encontraba ya instaurado el sincretismo budismo-sintoísmo, la nueva religión exigía una fe única, la creencia en un solo Dios y el rechazo a las otras religiones. Muchas de las obras elaboradas por los primeros cristianos japoneses están dedicadas precisamente a la refutación de las creencias autóctonas en defensa de la doctrina de la Iglesia. En respuesta, surgirían también autores anti-cristianos que tacharían la fe europea de soberbia y la acusarían de intentar acabar con la tradición japonesa. No es nuestro propósito el realizar un análisis detallado de estas dos posturas, pero sí nos gustaría señalar la importancia de estos textos como un primer acercamiento a las discusiones teológicas de estilo occidental.

Es bien sabido que el destino de estas disputas llevaría en última instancia a la prohibición del cristianismo, por un lado, y al largo periodo de “sakoku” (鎖国 país en cadenas) en que el shogunato de Tokugawa expulsaría a los extranjeros y la entrada o salida del país se penaría con la muerte⁶⁹.

Pese a que el paso del cristianismo por Japón sería breve (apenas un siglo), la huella que dejaría en el pensamiento, la introducción misma de la reflexión teológica, influiría de tal modo que incluso tras la apertura Meiji y el contacto con la filosofía contemporánea serían muchos los pensadores que dedicarían sus escritos al análisis de la teodicea cristiana.

Pero pasemos ya a la revisión de la que será nuestra última parada

⁶⁹ Para una perspectiva más amplia del desarrollo de la vida religiosa durante este periodo es recomendable la lectura de la obra de R. BELLAH, *Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan*, Simon & Schuster, 1985

en esta breve travesía a lo largo de la religión en Japón: las nuevas religiones. Tal y como nos señala H. Hardacre en la que posiblemente sea la mejor introducción al mundo de las nuevas religiones japonesas:

“Las nuevas religiones han aparecido en tres oleadas en la historia moderna, la primera desde aproximadamente 1800 a 1860, la segunda durante los años 20, y la tercera en el periodo de posguerra. Se han desarrollado en relación a las religiones establecidas y tanto unas como las otras han sido moldeadas fuertemente por las corrientes de la historia mundial y japonesa.”⁷⁰

Las nuevas religiones nacen con espíritu de modificar las antiguas creencias y, pese a su variedad, poseen multitud de puntos comunes. El más importante es, quizás, una determinada visión del mundo centrada en el yo, el individuo-sujeto de la acción. La importancia del yo adquiere papel protagonista situándose en la base del orden yo-cuerpo-sociedad-cosmos. Como tal base, cualquier cambio en el individuo afectará consecuentemente a las capas superiores.

Es por tanto que en estas enseñanzas, pese a poder admitirse la existencia de cierto tipo de entes superiores (sea un Dios creador, un bodhisattva mediador, etc.), su nivel de interacción en el día a día se encuentra reducido:

“Puesto que la auto-cultivación es el determinante primario de

⁷⁰ “New religions have appeared in three waves in modern history, the first from roughly 1800 to 1860, the second during the 1920s, and the third in the postwar period. They have developed in relation to the established religions, and both have been powerfully shaped by the currents of Japanese and world history.” en HARDACRE, H.; *Kurozumikyō and the New Religions of Japan*, Princeton University Press, 1988, p. 4

los asuntos humanos, nociones de destino o ira divina (karma o castigo *bachi*, por ejemplo) son reinterpretadas, ignoradas o negadas.”⁷¹

Nos encontramos por tanto ante unas creencias que enfatizan el papel del individuo en su propio destino más allá de una voluntad divina o natural predeterminada. Esto afecta, como hemos señalado ya, al modo de relación entre éste y lo que lo rodea, puesto que de la rectitud de sus acciones depende también el estado físico de su cuerpo, el entorno social y el propio cosmos. Frente a las religiones tradicionales, el “yo” se encuentra totalmente auto-controlado, sin dependencia externa, siendo cada uno responsable último de todos los eventos de su vida.

Es por ello que en muchos casos los creyentes se refieren a su fe no tanto como tal, sino como “el camino” (o-michi お道), la vía espiritual a seguir para llevar una vida plena de alegría. Si nos desviamos del camino no nos aguarda un castigo divino o una respuesta que equilibre la balanza natural, sino que seremos nosotros mismos los que, saliéndonos de la senda, provocaremos el mal.

Hemos hablado por tanto de la importancia de la religión (tradicional o no) en la vida cotidiana japonesa. El factor religioso resulta imprescindible a la hora de descifrar cualquier elemento de la sociedad japonesa. Ha quedado claro que se trata de un sentimiento religioso de una naturaleza un tanto diferente a la occidental, pero que, en esencia,

⁷¹ “Since self-cultivation is the primary determiner of all human affairs, notions of fate or divine wrath (karma or *bachi* 罰, for example) are reinterpreted, ignored, or denied.” en *Ibidem*, p. 14

responde a una inquietud existencial común. En el caso japonés la espiritualidad permea el día a día de tal modo que el individuo no es consciente, en muchos casos, de estar participando de un determinado rito. La naturalidad con la que se acude al templo y se compran amuletos es comparable a la costumbre de descalzarse antes de entrar en casa o al propio respirar.

Esta religiosidad permea también los escritos filosóficos porque, como hemos dicho al comienzo de esta entrada, no existe una diferenciación estricta entre ambos mundos. Al fin y al cabo, religión y filosofía intentan dar explicación a un determinado conjunto de preguntas básicas inherentes al ser humano. No sería hasta la era contemporánea que se llevaría a cabo una reflexión filosófica en el sentido occidental, pero también en esta resulta evidente la influencia de este sentimiento.

CAPÍTULO III:
La filosofía japonesa contemporánea



Con la restauración Meiji (1868) Japón abandonaba dos siglos de aislamiento y protagonizaría una de las más sorprendentes transformaciones en la historia mundial pasando del feudalismo al estado moderno en un breve lapso de tiempo.

Para ello Japón enviaría a una gran cantidad de intelectuales a formarse en el extranjero a fin de absorber las nuevas ideas imperantes en el globo. Como ya habían hecho en su momento con la cultura china, los japoneses estudiaron detenidamente el mundo exterior tomando aquello que consideraban oportuno y, lo que es más importante, adaptándolo a su propia tradición.

“El escritor y novelista japonés, Shusaku Endo, dijo que la cultura de Japón es como un lodazal (numa) que transforma los genes de toda semilla que cae en él. Nakamura Hajime en su libro *—Ways of thinking of Eastern Peoples- India, China, Tibet and Japan*, dice: “La cultura transforma las ideas. Por tanto, una pista para conocer las características de una cultura, es estudiar los cambios de las ideas en las distintas culturas.”⁷²

En el caso de la filosofía esta corriente asimiladora dirigiría su mirada fundamentalmente a Alemania. Esto puede deberse a las similitudes existentes en la época entre ambos países.

⁷² RODRÍGUEZ, J.; “Visión de la realidad en la cultura japonesa: el caso de Dōgen, maestro de zen” en AGÍS VILLAVARDE, M.; *Op. Cit.*; p. 34

“[...] Las afinidades que no se pueden dejar de constatar entre el pensamiento japonés desde Meiji hasta la década de 1940 y la filosofía alemana idealista y post-idealista (digamos, de Kant a Heidegger) provienen tanto de un aprovechamiento voluntario como de una proximidad en los respectivos *Zeitgeist* de la Alemania prusiana y el Japón imperial.”⁷³

Quizás esta afinidad hizo que muchos de los autores eligieran el país germano para realizar sus estudios en el extranjero. Al mismo tiempo, la visita de los intelectuales nipones animaría luego a diversos profesores alemanes a dirigir sus pasos al país del sol naciente para impartir sus lecciones.⁷⁴

Esto explica el hecho de que sean precisamente el kantismo y el hegelianismo primero, y la fenomenología después, las corrientes que con mayor fuerza se establecerán en los círculos académicos japoneses.

No vamos a detenernos excesivamente en el desarrollo del pensamiento filosófico de los autores de la época, pero creemos obligado siquiera mencionar por su influencia posterior y por su labor a la hora de llevar a cabo la traducción de la mayor parte de la terminología filosófica a dos autores: Nishi Amane e Inoue Tetsujirō.

Nishi Amane (西周 1892 – 1903) será recordado por haber dado nombre a la disciplina: “creó sucesivamente las nociones de *seirigaku* 生

⁷³ STEVENS, B.; *Invitación a la filosofía japonesa: En torno a Nishida*; Ed. Bellaterra; Barcelona – 2008; p. 99

⁷⁴ Sería el caso por ejemplo de Ludwig Basse o Raphael von Kroeber, que introducirían en el país el idealismo kantiano y hegeliano, así como las ideas de otros autores alemanes, entre ellos Schopenhauer.

理学(“ciencia de la naturaleza de las cosas”), *rigaku* 理学(“ciencia de la razón”)⁷⁵ luego *tetsugaku* 哲学(“ciencia de la sabiduría”), que sería el que finalmente todos adoptarían como traducción oficial de “filosofía”.

Por su parte, Inoue Tetsujirō (1855 – 1944) sería quien publicaría el primer diccionario de términos filosóficos (*Tetsugaku jii* 哲学字彙). Sin embargo, tras estos primeros pasos de introducción de la filosofía europea en Japón, no se haría esperar el movimiento opuesto, esto es, un intento de los autores japoneses de transmitir su propia reflexión original a la corriente de la filosofía universal.

1. Daisetz Suzuki y el pensamiento zen

“El “deseo” de toda una vida vivida “entre” las diferencias culturales oriente-occidente, en un mundo que envolvía ambas, se encontraba en el estudio y puesta en valor de Oriente en el mundo, para el mundo.”⁷⁶

Uno de los autores que más esfuerzo dedicaría a la empresa de transmitir al mundo las ideas tradicionales del pensamiento japonés (especialmente de la escuela *zen*) sería D. Suzuki. Daisetz Teitaro Suzuki,

⁷⁵ *Ibídem*; p. 101

⁷⁶ “東西異文化の「間」で、東西を包む広大な世界に生きたその生涯の「願」は、世界における、世界のための、東洋の真の意義を探究しじつげんしてゆくことであった。”UEDA, S.; “Suzuki ni okeru “Tōyōteki na mikata” (鈴木における「東洋的な見方」 La visión oriental en Suzuki), comentario a SUZUKI, D.; *Tōyōteki na mikata* (東洋的な見方), Iwanami Bunko, Tokio – 2009, p. 313

nace en Kanazawa, prefectura de Ishikawa, en 1870. Estudiaría en la Universidad de Tokio, donde aprende chino, sánscrito, pali y varias lenguas europeas; y sería durante este período estudiantil que comenzaría a practicar el Zen en el templo Engaku-ji (円覚寺), situado en la ciudad de Kanagawa.

Como hemos dicho, Suzuki sería el principal divulgador del pensamiento japonés en occidente y primer gran defensor de la paridad entre la filosofía occidental y la reflexión oriental:

“Hay mucha gente que dice que en oriente no hay filosofía o que la estética no existe. Si tan sólo fuera eso, no tendría importancia; pero hay algunos jóvenes investigadores que con esas afirmaciones pretenden indicar que el intelecto de los orientales no se ha desarrollado tanto como el de los occidentales, con menosprecio. Esta vileza es algo inaceptable.

Que en oriente no se ha dado una filosofía al estilo occidental, es un hecho. Pero también lo es el que existe un motivo para esta situación y será imprescindible investigarlo.”⁷⁷

Estas palabras las dirigía Suzuki no sólo a los investigadores extranjeros que observaban el pensamiento oriental por encima del hombro, sino también a los propios pensadores japoneses que,

⁷⁷ “東洋には、哲学がないとか、美学がないとかいう人が、かなりに多い。それだけならどうでもよいが、それが何か東洋人の頭の、西洋人のほどに発達しなかったかのよう
に考えて、なんか卑下する感じを持ちたがる若い学者がいる。この下劣感はいらぬ話だ。
東洋に西洋のような哲学はなかったというのは事実だ。それに大いに理由のあることで、
その理由を究めて見なくてはならぬ。” en SUZUKI, D.; *Tōyōteki na mikata*, Iwanami Bunko,
Tokio – 2009, p. 29

menospreciando su propio legado, se centraban en el estudio exclusivo de la filosofía occidental. La diferencia entre ésta y el modelo de reflexión que se había venido dando en oriente se explica, en palabras del propio Suzuki:

“La psicología de oriente trata de interiorizar todo. Los orientales son, en general, introvertidos. Los occidentales, extrovertidos. Por esto, su curiosidad, sus investigaciones se dirigen más y más hacia el exterior. Se expande. La parte interior se ve, en cierto modo, abandonada. El exterior es amplio, el interior, profundo.

La ciencia se desarrolla en occidente y, en ese aspecto, oriente va con retraso, pero a fin de cuentas, se trata tan sólo de una diferencia entre interior y exterior.”⁷⁸

Será entonces, para el pensador de Ishikawa, esta diferente visión del mundo la que explicaría los desarrollos divergentes de los pensamientos occidental y oriental; y no la falta de capacidad crítica de éstos. Para ello resulta imprescindible analizar las fuentes de este reflexionar otro que se aparece a los ojos de la filosofía tradicional como algo ajeno a su propia identidad.

Suzuki centrará su esfuerzo en presentar en los círculos intelectuales de occidente este pensamiento diferente, tratando especialmente el

⁷⁸ “東洋的心理は何事も内に向けようとする。東洋人は大体にイントロヴァルト（内向的人間）だ。西洋人はエキストロヴァルト（外向的人間）だ。それで彼らの好奇心・研究心は外へ外へと向かっていく。広がっていく。内側の方はお構いなしというくらい閑却している。外は広い、内は深い。科学は西洋に発達して、東洋はその点でおくれているというが、畢竟のところは、内向と外向の違いである。”en SUZUKI, D.; *Tōyōteki na mikata (東洋的な見方 Una perspectiva oriental)*, Iwanami Bunko, Tokio – 2009, p.58

budismo zen⁷⁹. Sin embargo, debido a que en su obra se sirve en multitud de ocasiones de parábolas propias de los textos tradicionales budistas, en ocasiones puede resultar de difícil comprensión para el lector europeo. Veamos algunos ejemplos sacados de su obra en torno al zen y la cultura japonesa:

“Por poner un ejemplo: un maestro Zen muestra su báculo ante su congregación y declara: “No llamáis a esto un báculo. ¿Cómo lo llamaríais? Alguien sale de entre la audiencia, coge el báculo del maestro, lo rompe en dos, y lo tira. Todo esto es el producto del anuncio irracional del maestro.

Otro maestro, levantando su báculo, dice: “Si tienes uno, te doy el mío; si no tienes ninguno, te lo quitaré”. No hay racionalismo en ello.

Aún otro maestro dio una vez el siguiente sermón: “Cuando sabes lo que este báculo es, lo sabes todo, has finalizado el estudio del Zen.” Sin añadir nada más, abandonó la sala.”⁸⁰

“¿Qué es el Zen? (Esto es lo mismo que preguntar ¿Qué es el Tao?

⁷⁹ Sobre el budismo zen precisamente sería invitado a hablar en Eranos, donde, pese a ser reconocido como portador de un mensaje profundo, su ambigüedad y falta de claridad llevaría a los organizadores a invitar a otro especialista, T. Izutsu, para que pusiera en claro de un modo más concreto las diferencias fundamentales entre ambas tradiciones de pensamiento.

⁸⁰ “To give examples: A Zen master produces his staff before his congregation and declares: “You do not call it a staff. What would you call it?” Someone comes out of the audience, takes the master’s staff away from him, breaks it into two, and throws it down. All this is the outcome of the master’s illogical announcement.

Another master, holding up his staff, says: “If you have one, I give you mine; if you have none, I will take it away from you.” There is no rationalism in this.

Still another master once gave this sermon: “When you know what this staff is, you know all, you have finished the study of Zen.” Without further remark he left the hall.” En SUZUKI, D.; *Zen and Japanese Culture*, Tuttle, Boston – 1988, p. 7

“No te entiendo” fue la respuesta del maestro.

“¿Qué es el Zen?”

“El abanico de seda me da la suficiente brisa fresca.” Fue la respuesta de otro maestro.

“¿Qué es el Zen?”

“Zen”, fue otra respuesta más.”⁸¹

En estas citas vemos un ejemplo del verbalismo típico de la tradición zen. Preguntas con una respuesta inconexa o que directamente desafían la lógica habitual. Como veremos más adelante, estos juegos de palabras serían precisamente un modo de alejarse de los límites impuestos por el lenguaje y lograr un acceso a la cosa en sí. Sin embargo, cuando se nos presentan sin una adecuada explicación, se nos aparecen como un mero juego de palabras o como el discurso de un loco. Podemos, tal vez, intuir que ocultan un mensaje profundo, pero difícilmente lograremos descifrarlo.

Pese a esta difícil comprensión, la labor divulgadora de Suzuki haría que el zen se popularizara más allá de las fronteras japonesas e incitaría a multitud de investigadores a aproximarse al pensamiento oriental.

Hemos visto por tanto a un filósofo japonés que, haciendo uso del lenguaje propio del zen, se desplazaría alrededor del mundo para presentar esta corriente de pensamiento oriental como una reflexión de igual valor a

⁸¹ “What is Zen? (This is tantamount to asking, “What is Tao?)

“I do not understand,” was one master’s answer.

“What is Zen?”

“The silk fan gives me enough of a cooling breeze,” was another master’s answer.

“What is Zen?”

“Zen,” was still another’s response.” en *Ibidem*, p.12

la filosofía tradicional de occidente.

Sin embargo, meses antes de su nacimiento y en la misma prefectura de Ishikawa, viene al mundo el que estaría llamado a convertirse en el primer filósofo japonés en sentido pleno. Un pensador que, valiéndose del lenguaje de la filosofía occidental, intentaría introducir la tradición de pensamiento oriental en la corriente de la reflexión universal. Llevaría a cabo su labor, al contrario que Suzuki, desde su Japón natal, fundando su propia escuela de pensamiento en el seno de la Universidad de Kioto.

2. Nishida Kitaro y la “Escuela de Kioto”

“La primera obra de Nishida Kitaro, *Estudio sobre el bien*, es la primera obra filosófica original japonesa. Podríamos decir que es algo distintivo de la filosofía japonesa. [...] No exageraremos al decir que la filosofía japonesa empezaría y evolucionaría con el *Estudio sobre el bien*.”⁸²

En 1870 nace también el responsable de la escuela filosófica más importante de la historia japonesa: Nishida Kitaro.

Nishida nace el 19 de mayo de 1870 también en la prefectura de Ishikawa y tras una infancia y juventud marcada por el desacuerdo con el

⁸²“西田幾多郎の処女作『善の研究』は日本における最初の独立した哲学的著作である。日本哲学の一つのメルクマールといってよい。日本の哲学は『善の研究』とともに始まり、『善の研究』とともに展開していった、といっても過言ではない” en KOSAKA, K.; *Nishida tetsugaku no kisō* (西田哲学の基層 *Fundamentos de la filosofía de Nishida Kitaro*), Iwanami Bunko, Tokio – 2011

sistema educativo (abandona la escuela secundaria antes de finalizar) conseguiría acceder a la Universidad de Tokio en 1891 con el estatuto de *senka* (recordemos que no poseía la titulación necesaria para el ingreso). Allí recibiría clases de Inoue Tetsujiro sobre pensamiento indio y filosofía comparada y acudiría también a seminarios sobre pensamiento occidental.⁸³

a. De la “experiencia pura” al “autodespertar”

En esta primera etapa y tras finalizar su estancia en Tokio con un estudio sobre la causalidad en Hume, Nishida dedicaría sus esfuerzos a la profundización en el pensamiento indio y chino así como el idealismo alemán (fundamentalmente en la obra de Thomas Green). Durante unos años trabajaría de profesor de instituto en diferentes escuelas, pero no cejaría en la investigación filosófica. Este periodo estará marcado por dos preguntas de clara raíz zen: “el descubrimiento del “yo” y la fidelidad a la “vida”.⁸⁴

Será en esta época que comenzará a trabajar en la que sería su primera obra. Lo que comenzó siendo un proyecto de introducción a la ética de Green, acabaría convirtiéndose en una obra completamente original que en 1911 vería la luz bajo el título *Estudio sobre el bien* (善の研究 *Zen no kenkyu*).

Pese a que esta obra sería reconocida tan pronto fue publicada como

⁸³ STEVENS, B.; *Op. Cit.*; p. 109

⁸⁴ HEISIG, J. W.; *Op. Cit.*; p. 67

la primera obra filosófica puramente japonesa, Nishida no tardaría en criticar el subjetivismo y psicologismo contenido en su idea de la *experiencia pura* (純粹経験 junsui keiken). En palabras de Nishida:

“La experiencia significa el conocer la realidad-tal-y-como-es. Eliminar por completo las alteraciones del ego en el acto de conocer lo real. Puesto que quien dice “experiencia” suele incluir en ésta algo de pensamiento, llamamos “pura” aquella que no incluye ni tan sólo un poco de análisis o juicio, la experiencia en su estado verdaderamente puro. Por ejemplo, cuando vemos un color o escuchamos un sonido, no sólo no añadiremos pensamientos del tipo “esto es un hecho externo” o “yo estoy sintiendo algo”, sino que ni siquiera hablaremos del juicio “esto es un color”, “esto es un sonido”.⁸⁵

Con esta experiencia pura Nishida trataba de superar la distinción sujeto-objeto. Para ello pretende deshacerse del esquema lingüístico tradicional que nos impulsa a pensar siempre la experiencia como un “alguien” experimentando “algo”; y nos hablará de “la visión directa de los hechos tal como son”.

“En la experiencia habitual, por ejemplo en el caso de “veo el

⁸⁵ “経験するというのは事実其儘に知るの意である。全く自己の細工を棄てて、事実に従うて知るのである。純粹というのは、普通に経験といっている者もその実は何らかの思想を交えているから、毫も思慮分別を加えない、真に経験其儘の状態をいうのである。たとえば、色を見、音を聞く刹那、未だこれが外物の作用であるとか、我がこれを感じているとかいうような考のないのみならず、この色、この音は何であるという判断すら加わらない前をいうのである。” en NISHIDA, K., *Zen no kenkyū* (善の研究 *Estudio sobre el bien*), Iwanami bunko, Tokio – 2008, p. 15 [edición española traducción de Alberto L. Bixio *Indagación del bien*, Ed. Gedisa, Barcelona – 1995]

color de la flor” o “escucho el sonido del trueno” se incluye ya cierto análisis y juicio y, además, se da por hecha la diferencia sujeto-objeto. El sujeto que ve el color y escucha el sonido soy “yo” y lo visto u oído sería “la flor” o “el trueno”. La experiencia pura sería el estado de experiencia directa anterior a este tipo de juicio, anterior a la diferenciación del sujeto.”⁸⁶

Esta experiencia pura será el fundamento de toda la realidad. El individuo mismo pierde protagonismo respecto a la experiencia: hay un individuo porque hay experiencia, no al revés.⁸⁷

Al igual que la “certidumbre sensible” de Hegel (posiblemente tomaría esta idea de su lectura de Green), representa la primera etapa de la aparición en uno mismo de la conciencia. Sin embargo, esta conciencia, lejos de estar limitada, se convierte (a través de la voluntad) en la motivación de lo real.

Ante las críticas a los diversos problemas que planteaba esta postura Nishida buscaría apoyo en la lectura de los neokantianos Windelband y Rickert lo que lo llevaría al misticismo (el propio Nishida pasaba en esta época grandes periodos de tiempo practicando *zazen* 坐禅 y estudiando los *kōan* 公案).

Nishida mismo reconocería luego que esta postura era excesivamente

⁸⁶ “通常の経験には、例えば「花の色を見る」とか、「雷の音を聞く」という場合のように、すでに思慮や分別が加わっており、また主観と客観の分離が前提されている。色を見、音を聞いている主体は私であり、見られたり聞かれたりしている対象は花であり、雷である。純粹経験とは、こうした判断以前の、主客の分離以前の、直接経験の状態であるという。” KOSAKA, K.; *Op. Cit.*, p. 36

⁸⁷ STEVENS, B.; *Op. Cit.*; p. 125

radical. Para superar esta primera tentativa irá poco a poco alejándose de la *experiencia pura* para dar paso al concepto de *autodespertar* (自覚 jikaku).

“*Jikaku* puede traducirse como “auto-despertar” en el sentido de que el ideograma para expresar el “uno mismo”; 自 *ji*, sugiere una idea de espontaneidad, de naturalidad, que supera cualquier decisión subjetiva. El *kaku* 覚, traducido como “despertar”, también podría ser llamado “toma de conciencia”. Los americanos lo han traducido como *self-awareness* – distinto de *self-consciousness*, conciencia de uno mismo.”⁸⁸

Resulta especialmente importante esta distinción entre autodespertar y autoconciencia. El propio Nishida parece haber buscado en su empleo del término marcar la diferencia. Mientras la autoconciencia aparece en el pensamiento occidental como una preocupación constante por el problema del “ego”, Nishida pone su acento en el hecho del despertar. El *ji* japonés da a la palabra un doble sentido en tanto que puede referirse tanto a la conciencia del propio individuo que se despierta a sí misma, como un despertar espontáneo, sin interferencia del yo.

Para Heisig⁸⁹, este concepto parece indicarnos cuatro aspectos fundamentales del pensamiento nishidiano:

En primer lugar, su intento de conocer la realidad en su nivel más básico y su convicción de que esto sólo podía lograrse de modo intuitivo,

⁸⁸ *Ibidem*; p. 125

⁸⁹ HEISIG, J. W.; *Op. Cit.*; p. 81

directo. Esto implica por un lado que no hay forma de transmitir el conocimiento de la realidad y, en consecuencia, que nadie puede despertarse en nuestro lugar.

En segundo lugar, señala que no hay modo de salir de la realidad. Esto supone que no existe algo tal como el conocimiento objetivo. Mientras el conocimiento cotidiano se basa en la “distinción” de los demás objetos de uno mismo; el “despertar” supone el darse cuenta de que estas distinciones carecen de sentido: cognoscente y conocido se funden en uno y la idea convencional de “yo” desaparece.

A continuación, señala también que el despertar es “un destello de la no-temporalidad en la temporalidad”⁹⁰ que nos permite ver el esquema completo de la realidad en que se insertan nuestras metas individuales. Esto nos hace comprender que todo es como debe ser y fundamenta la moral.

Finalmente y como señalábamos más arriba, a diferencia de la autoconciencia “donde la realidad es captada *por* el yo individual, el autodespertar señala aquel campo donde la realidad se despierta a sí misma *en* el yo individual.”⁹¹

Sin embargo, los primeros acercamientos a esta idea del despertar, recogidos en *Intuición y reflexión en el auto-despertar* (自覚における直観と反省 *Jikaku ni okeru chokkan to hansei* – 1917), no serían satisfactorios nuevamente para nuestro exigente autor. Él mismo

⁹⁰ *Ibídem*; p. 81

⁹¹ *Ibídem*; p. 82

confesaba que aquellos que esperaran respuestas en esta obra podrían hallar tal vez simpatía en tanto que compañeros de búsqueda, pero no esclarecimiento.⁹²

Nishida tardaría casi una década antes de encontrar por fin la que sería su mayor aportación a la filosofía y base de sus posteriores desarrollos: la idea de lugar (場所 *basho*). Sin embargo, antes de proseguir con su análisis debemos detenernos un instante en el estudio de su idea de la “nada”.

b. El concepto de “nada absoluta” en Nishida

Tras tratar de fundamentar la metafísica sin éxito en la “experiencia pura”, Nishida desvió su atención hacia la especulación acerca del concepto de “autodespertar”. Sin embargo, no abandonaría su intento de buscar un principio único y absoluto desde el que fundamentar lo real (posiblemente bajo la influencia de la filosofía hegeliana⁹³).

Será entonces cuando recurra al concepto budista de “nada absoluta” y lo pondrá en la base de toda su reflexión posterior.

Tras el estudio del corpus de la filosofía europea, Nishida llega a la conclusión de que en la raíz de las diferencias entre Oriente y Occidente se encuentra precisamente el haber tomado dos conceptos distintos como fundamento de la realidad: el ser absoluto en uno, la nada absoluta en otro.

⁹² STEVENS, B.; *Op. Cit.*; p. 127

⁹³ Véase al respecto la “Introducción” de STEVENS, B.; *Op. Cit.*; p. 31 y ss.

Sin embargo, el concepto de nada absoluta no es simplemente una oposición o una negación del ser. Mientras en la filosofía europea se solía ver la nada como un no-ser, para Nishida resultará más bien algo anterior al ser, que le sirve como base y que no es contradictorio con el mismo.

“Se llama una *nada* absoluta porque señala que no llega a ser ni deja de ser y, en este sentido, se distingue del mundo del ser. Se llama una nada *absoluta* – o la “nada del absoluto”– porque no puede ser abarcada por ningún fenómeno, individuo, acontecimiento o relación en el mundo. Si es absoluta, lo es precisamente porque no está definida por nada en el mundo que se le oponga. Está “absuelta” de toda oposición que la podría hacer relativa, así que su única oposición al mundo del ser es la de un absoluto para con lo relativo.”⁹⁴

Como nos explica Heisig, la nada se convierte así en un universal de mayor entidad que el ser, que sólo existe en cuanto relativo a la misma. De hecho Nishida llamaría a la “nada absoluta” “lo universal de los universales, a partir de lo cual todos los demás universales de la conciencia surgen”.

“Antes de continuar, debemos ver aquí el uso las palabras “ser”, “nada” y “nada absoluta”. Como hemos venido explicando, Nishida se refiere en general con “ser” a aquello que tiene forma, al *eidos*, lo objetivo, o lo que es lo mismo, al noema. En oposición a esto, se refiere con “nada” a aquello que no tiene forma, lo que no puede ser objetizado, al acto de la conciencia, o lo que es lo mismo, la noesis.

⁹⁴ HEISIG, H. W.; *Op. Cit.*; p. 94

Además, trascendiendo esta oposición entre ser y nada e incluyendo ambos en sí mismo habla de la “nada absoluta”.⁹⁵

La conciencia misma no puede entenderse fuera del alcance de la nada y (al igual que cualquier otro elemento individual) está no sólo autodeterminada por su propia actividad, sino también por relación con el universal.

Vemos por tanto que la nada funciona como el “lugar” en que se produce la conciencia, el “locus” donde se encuentra el ser, el “*basho*” que fundamenta la metafísica.

c. La lógica del lugar y la lógica del predicado

Tal y como hemos señalado arriba la idea de un lugar que serviría de apoyo al resto de la realidad se haría cada vez más patente en la obra de Nishida hasta que por fin, en 1926, dedicaría la obra *El lugar (Basho 場所)* a clarificar este concepto. Podemos decir que todo su pensamiento posterior se apoyará en cierta manera en esta idea y que es probablemente ésta la que más influiría en los demás pensadores de la Escuela de Kioto.

“La palabra *basho*, en japonés, significa el “espacio” o, más exactamente, el “emplazamiento”, en el sentido del “lugar” o del “sitio

⁹⁵ “先に進む前に、ここで「有」とか、「無」とか、「絶対無」とかいった言葉の用法について若干見ておかなければならない。上述したところからもわかるように、西田は「有」という言葉でもって、一般に形相、形あるもの、対象的なもの、あるいはノエマ的なものを考えている。これに対して、「無」という言葉でもって、形のないもの、対象化できないもの、意識的作用、あるいはノエシス的なものを考えている。そして、このような有と無の対立を超越し、それらを自己の内に包むものとして「絶対無」を考えている。” en KOSAKA, K.; *Op. Cit.*; p. 75

que se ocupa”. El lugar es la localidad, la posición, la situación: es el sitio donde uno se encuentra, el lugar donde ha pasado algo, el lugar donde está situada una casa, un edificio, etc.”⁹⁶

Vemos por tanto que *basho* es una palabra de uso corriente a la que Nishida dará un nuevo sentido filosófico. Esto se debe, tal y como ya habíamos mencionado, a la falta, en la época, de un vocabulario japonés específico para la filosofía. Nishida no sólo está construyendo un pensamiento, sino también un lenguaje completamente nuevo dentro de Japón.

No resultará difícil hallar en este “lugar” nishidiano ciertas reminiscencias del “receptáculo” del que nos habla Platón en su *Timeo* y que sirve de conexión entre la materia y la forma.

“La palabra “lugar”, tal y como confiesa el propio Nishida, se inspira en el “lugar (χώρα) de las Ideas” del *Timeo* de Platón o del “lugar (τόπος) del eidos” que podemos ver en el *De anima* de Aristóteles. Sin embargo, no se trata tanto de una “hylé” pasiva como la que hallamos en Platón o Aristóteles, sino más bien algo absolutamente creador y generador como el Uno (το εν) de Plotino.”

97

⁹⁶ STEVENS, B.; *Op. Cit.*; p. 167

⁹⁷ “「場所」という言葉は、西田自身が告白しているように、プラトンの『ティマイオス』における「イデアを受け取る場所 (χώρα)」や、アリストテレスの『デ・アニマ』における「相形の場所 ()」の思想からヒントを得たものであった。しかし、その用法はプラトンやアリストテレスとは異なっている。西田の場所の概念は、プラトンやアリストテレスの「質料」(ulh)のように、受動的なものではなく、むしろプロティノスの「一者」()のように、どこまでも能動的で生産的なものとして考えられている。” en KOSAKA, K.; *Op. Cit.*; p. 72

En el modelo del pensador de la Escuela de Kioto, tendríamos por tanto una nada absoluta que es anterior y sirve de lugar al ser. La característica del ser es por tanto el “estar localizado”. De esta definición se desprende el que todo lo que existe está, a un tiempo, en el ser y en la nada. Esto no sólo no es contradictorio, sino que resulta una consecuencia lógica para Nishida.

Nishida diferenciará tres tipos diferentes de “lugar” que se corresponderán a su vez con tres tipos de universales:

“En varios textos de madurez, entre los cuales está “El mundo inteligible” (*Eichiteki sekai*), Nishida despliega un sistema compuesto por tres *basho* (lugares):

- El *basho* del ser (*yū no basho* 有の場所) cuyo ámbito es el mundo del objeto o mundo de la naturaleza (*shizen kai* 自然界);
- El *basho* de la nada oposicional (*tairitsuteki mu no basho* 対立的無の場所), cuyo ámbito es el mundo de la conciencia (*ishiki kai* 意識界);
- El *basho* de la nada absoluta (*zettai mu no basho* 絶対無の場所), que tiene como ámbito el mundo inteligible (*eichiteki sekai* 叡知的世界).

A esos tres *basho* corresponden tres tipos de aprehensión, o tomas de conciencia, que denomina universales:

- El universal del juicio (*handanteki ippansha* 判断的一般者) que, al autodeterminarse, permite pensar el *basho* del ser (ámbito de la naturaleza);
- El universal del auto-despertar (*jikakuteki ippansha* 自觉的一般者) que, presente en estado latente en el universal del juicio, refleja aquí el acto de juicio en el yo en tanto que acto del yo. Mediante esa vuelta hacia sí mismo, accede así al auto-despertar que permite pensar el *basho* de la nada oposicional (ámbito de la conciencia) y que engloba entonces al universal del juicio;

El universal de lo inteligible (*eichiteki ippansha* 叡知的一般者) que, en el auto-despertar de la nada absoluta, permite pensar el *basho* de la nada absoluta (ámbito del mundo inteligible).”⁹⁸.

Para que entendamos mejor el espacio que ocupa cada uno de estos lugares veamos el análisis de Kosaka:

“El lugar del ser es aquél donde las cosas “están”, se relacionan y trabajan mutuamente. En contraste, el campo de la conciencia es donde se da la conciencia y sus objetos, relacionándose y trabajando mutuamente. Si el primero fuera el mundo natural, el segundo sería el mundo de la conciencia. Además, si tenemos en cuenta que el mundo físico se encuentra incluido dentro del objeto de la conciencia, podemos pensar que el campo de la conciencia es un lugar más universal que el lugar del ser al que envuelve. Y en el límite de este

⁹⁸ STEVENS, B.; *Op. cit.*; p. 208-209

campo de la conciencia podemos considerar el lugar de la nada absoluta. El lugar de la nada absoluta haciéndose nada a sí mismo, refleja la totalidad de las cosas en su interior como sombras. El propio Nishida llamaría a esto “aquello que refleja el yo en el interior del yo, el espejo que ilumina el sí-mismo”.⁹⁹

Pero para comprender el modo en que se llega a esta conclusión tendremos que entender la revisión que se lleva a cabo de la lógica y que desplaza su foco del sujeto (*shugo* 主語) al predicado (*jutsugo* 述語)¹⁰⁰.

Analizando el pensamiento occidental con base en Aristóteles, Nishida no puede dejar de observar un factor común en su estructura lógica: está centrado en el sujeto. Y de hecho está elaborado de tal modo que éste nunca puede convertirse en predicado:

“Del tulipán puedo decir que es rojo o azul, que es lacio o fresco, que florece en un campo o que ha sido cortado y metido en un florero. Estos son todos atributos del tulipán, pero el tulipán mismo no puede convertirse en un atributo de cualquier otra cosa.”¹⁰¹

Para Nishida esta clase de lógica, pese a ser necesaria para la construcción de la ciencia y la gramática, no nos pone en contacto con la

⁹⁹ “有の場所とは、物と物とが「そこに於て」あり、相互に関係し、働きあう場所のことである。これに対して、意識の野とは意識とその対象とが、「そこに於て」あり、相互に関係し、働きあう場所のことである。前者が自然界であるとすれば、後者は意識界である。そして、物質界に於てあるものは意識の対象として内に包摂されると考えられるから、意識の野は有の場所を包むより普遍的な場所と考えることができる。そして、このような意識の野の極限に絶対無の場所が考えられる。絶対無の場所は、自らは無にして、あるもの働くものすべてを自らの影として、自己自身の内に映して見るものである。西田自身はそれを「自己のなかに自己の影を映すもの、自己自身を照らす鏡といふ如きのもの」と形容している。” en KOSAKA, K.; *Op. Cit.*, p. 74

¹⁰⁰ HEISIG, J. W.; *Op. Cit.*; p 109

¹⁰¹ *Ibidem*; p. 111

realidad. El pensador japonés trata de desarrollar un nuevo sistema en el que, por una parte, el sujeto pueda convertirse en predicado (en tanto que predicado de la conciencia) y éste, en el sujeto final (la autoconciencia).

Por tanto la conciencia vendría a convertirse en el “lugar” en que las cosas reciben su identidad. Sin embargo, en cuanto “existe sólo encarnada en las personas individuales que son atribuidas, no puede ser el locus universal de su propia identidad”¹⁰².

La autoconciencia, sujeto que da realidad a todas las demás individualidades, no deja de ser una existencia individual en sí misma y, como tal, precisaría de algo anterior (una autoconciencia sin yo) en que realizarse. Es esto lo que Nishida entendería como “lugar” de la nada absoluta (*zettai mu no basho* 絶対無の場所).

d. La experiencia religiosa del mundo

Con la llegada de la Guerra del Pacífico, Nishida desviaría su atención (a petición de las fuerzas imperiales) hacia la filosofía política. Las circunstancias le harían dedicar parte de sus esfuerzos a la justificación de las políticas gubernamentales y esto serviría para que, tras la derrota, fuera denostado y sus ideas ignoradas (fuera del círculo de sus alumnos y amigos más fieles) durante un tiempo.

Sin embargo, antes de su muerte en 1945 volvería una vez más la vista hacia la metafísica y la filosofía de la religión. En este último trabajo (*Basho no ronri to shūkyōteki sekaikan* 場所の論理と宗教的世界観

¹⁰² *Ibidem*; p. 113

Lógica del lugar y visión religiosa del mundo) tratará cuestiones como la idea de Dios o el problema del mal. Podemos ver una tendencia a la revisión de los problemas que han ocupado sus primeras obras desde la perspectiva de la lógica del lugar.

No cabe duda que la preocupación religiosa está en cierto modo presente en la totalidad del pensamiento de Nishida y del mismo modo sería transmitida a sus discípulos (entre ellos Nishitani, cuya filosofía estudiaremos con mayor detenimiento en un capítulo posterior).

e. La perspectiva crítica de Tanabe

Considerado el miembro cofundador de la Escuela de Kioto, el pensamiento de Hajime Tanabe (田辺元 1885 – 1962) se caracteriza por sus continuas críticas al sistema nishidiano. Pese a haber mantenido una relación de amistad con Nishida, sus intereses filosóficos, más centrados en la filosofía de la historia y la política lo llevarían a calificar en varias ocasiones la obra de su colega como excesivamente idealista.

A pesar de este enfoque un tanto diferente, a la hora de elaborar su crítica no podría sino presentar una revisión o propuesta alternativa al sistema de la nada absoluta y la lógica del lugar.

Para Tanabe la historia es un proceso dialéctico que, como tal, no puede estar fundamentada en un universal anterior a él mismo. Esto significaría someter al individuo a un proceso suprahistórico que condicionaría su voluntad. Sin embargo, Tanabe tampoco se limitaría a considerar la historia como una continuidad de acciones-reacciones sin

sentido.

La cuestión del sentido de la historia sería la que le llevaría a retomar la idea de la nada absoluta.

“Para Tanabe, la nada absoluta, aunque sea contemplada con Nishida como un locus trascendente, no puede ser un universal no mediado, una clase suprema que abarcaría todos los seres lejos de toda diferenciación. Esto la convertiría en la totalidad de todos los seres y, por consiguiente, la devolvería al mundo del ser. No *pertenece* al mundo del ser, pero al mismo tiempo su actividad *se manifiesta* sólo en el mundo del ser, refractada, por ejemplo, en las actividades éticas de una praxis de la autonegación del yo.”¹⁰³

Como nos muestra Heisig la nada absoluta pasa a tomar el papel de principio básico también en el pensamiento de Tanabe, pero lo hace de un modo distinto en tanto en cuanto no se encuentra alejada del mundo real sino que interactúa con él. El ejemplo de la ética nos puede hacer pensar en ella como un reflejo de la idea de Dios occidental, pero al que le falta el elemento teleológico.

Tras esta revisión del concepto de nada absoluta Tanabe parece darse cuenta de la necesidad de elaborar su propia metafísica para dar consistencia a sus ideas. De este modo comenzaría a tomar forma la “lógica de la especie” (*shu no ronri* 種の論理). En ella se pretende explicar la realidad social (recordemos que el interés de Tanabe se encontraba fundamentalmente en la filosofía práctica) mediante la idea de

¹⁰³ *Ibidem*; p. 163

diferentes “especies” que conectan a los individuos con los géneros universales. Por ejemplo cada sociedad sería una especie diferente lo que explicaría las diferencias entre los individuos a pesar de pertenecer todos a un único género humano.

3. La situación actual del pensamiento filosófico japonés

Siguiendo los pasos de estos primeros filósofos han sido muchos los autores que continuarían con la labor de reflexión en lengua japonesa. Empezando por los herederos de la Escuela de Kioto, Keiji Nishitani (cuyo pensamiento veremos detenidamente en la tercera parte de esta obra), Shizuteru Ueda (上田閑照) o Masako Keta (氣多雅子); a otros autores que también intentaron aunar las tradiciones oriental y occidental como Tetsuro Watsuji, autores que se dedicaron a una reflexión más en la línea de la tradición lingüística europea como Keizaburo Maruyama, o autores cuya labor divulgativa intentaría llevar la filosofía a un público no especialista, como Akiko Ueda.

Tampoco podemos olvidarnos de mencionar al autor que tomaría el testigo de D. Suzuki a la hora de explicar el pensamiento oriental fuera de las fronteras japonesas y que acuñaría el término “filosofía oriental”, Toshihiko Izutsu, a cuyo pensamiento dedicaremos la segunda parte de nuestra tesis.

Nos encontramos, por tanto, en la actualidad con una situación

normalizada de la filosofía en Japón. Desde sus inicios en el siglo XIX, el desarrollo vivido en el campo de la reflexión filosófica ha venido marcado, como hemos visto, por la influencia occidental, por una parte, y por la revitalización del pensamiento tradicional, por la otra. Todavía a día de hoy podemos encontrar autores que centran su análisis en la corriente venida del exterior, pero son también muchos los que intentan aprovechar la herencia adquirida para realizar un aporte original a una filosofía verdaderamente universal, en la que se incluya también la vertiente oriental de este gran río que es la historia del pensamiento. Algo que, afortunadamente cada vez más, también podemos observar entre los investigadores occidentales.

Tal y como hemos comentado en nuestra introducción, son muchos los que aúnan sus esfuerzos para erradicar la imagen de pensamiento acrítico de oriente. La falta de comprensión ha llevado a muchos a rechazar la clasificación de esta reflexión como filosofía y es habitual (también en Japón) hablar de “filosofía occidental” frente a “pensamiento oriental”, teniendo el segundo un grado inferior. Sin embargo, la existencia de una “filosofía oriental” es un hecho innegable y su marginación hace que la pretendida universalidad de la filosofía no sea una realidad.

SEGUNDA PARTE:
LA “FILOSOFÍA ORIENTAL” DE TOSHIHIKO IZUTSU Y SU
ESTRUCTURA



Una vez tenemos una visión panorámica del telón de fondo en que se desarrolla el pensamiento japonés contemporáneo, pasaremos a analizar a uno de los autores que mayor interés han despertado en los círculos especializados en los últimos años: Toshihiko Izutsu. Izutsu, considerado como el mayor especialista en pensamiento islámico en el archipiélago, desarrollaría tras su regreso a Japón el concepto de “filosofía oriental” (contrapartida a la tradicional “filosofía occidental”) señalando sus particularidades y haciendo posible el acceso a los conceptos de la misma incluso a los investigadores foráneos. Pero hagamos un breve repaso a su vida para comprender el modo en que llegaría a tales desarrollos.

Toshihiko Izutsu (井筒俊彦) nace en Tokio en 1914 en el seno de una familia tradicional perteneciente a la secta *zen*. Sería precisamente su padre quien, desde su más tierna infancia le obligaría a realizar diversos ejercicios de meditación propios del budismo zen como la lectura de *kōan* o la repetida escritura de ideogramas representando conceptos fundamentales del mundo metafísico del zen. El propio Izutsu reconoce la importancia fundamental que la influencia de su padre tendría a la hora de realizar diversas elecciones vitales y cita en diferentes lugares la estricta disciplina a la que se veía sometido:

“Recibí de mi padre la enseñanza de su particular método de introspección. Más que decir que me enseñó, podría decirse que introdujo tal método a la fuerza en lo más profundo de mi ser. Su

método consistía en lo siguiente: en primer lugar, tomar el pincel y caligrafiar el ideograma de *kokoro* (心 mente) y, durante un cierto periodo de tiempo, me obligaba a observarlo día tras día continuamente hasta que la vista ha madurado, momento en que rompiendo el papel me ordenaba: “No mires la letra escrita en el papel, sino contempla la letra inscrita en el interior de tu mente. Observa veinticuatro horas sin descanso, dispersando el conocimiento, concentrando todo en un solo punto.” Pasado otro período de tiempo ordenaba “destruye también y no dejes rastro la letra inscrita en el interior de tu mente. No observes la letra “*kokoro*”, sino el “*kokoro*” que se encuentra más allá de la letra y vive en ti mismo”; y dando todavía un paso más: “Deja de observar tu *kokoro*, abandona el delirio de la diferenciación interior-exterior y regresa al “*mu-kokoro*” (無・心 nada-mente). Intérnate en la *nada*, y no observes la *nada*.”¹⁰⁴

La estricta educación de corte budista haría que en Izutsu naciera un rechazo a la tradición oriental y un interés por la filosofía y las lenguas occidentales. La huella de la misma, sin embargo, se percibe todavía en la

¹⁰⁴ “私はこの父から彼独特の内観法を教わった。というよりもむしろ無理やりに教えこまれた。彼の方法というのは、先ず墨痕淋漓たる「心」の一字を書き与え、一定の時間を限って来る日も来る日もそれを凝視させ、やがて機熟すと見るやその紙片を破棄し、「紙上に書かれた文字ではなく汝の心中に書かれた文字を視よ、二十四時間の間一瞬も休みなくそれを凝視して念慮の散乱を一点に集定せよ」と命じ、さらに時を経て、「汝の心中に書かれた文字をもあますとこなく掃蕩し尽くせ。『心』の文字ではなく文字の背後に汝自身の生ける『心』を見よ」と命じ、なお一步を進めると、「汝の心を見るな、内外一切の錯乱を去ってひたすら無・心に帰没せよ。無に入って無を見るな」といった具合であった。” en IZUTSU, T.; *Shinpi tetsugaku* (神秘哲学 *Filosofía mística*), *Izutsu Toshihiko Chosakushū 1* 井筒俊彦著作集 1 (*Obras completas de Toshihiko Izutsu, vol.1*); Chuo Koronsha, 1991, p. 198

elección de sus temas de estudio: dentro de la filosofía occidental, mostraría una especial inclinación hacia la mística cristiana o hacia el pensamiento de Ibn-Arabī.

Pese a realizar el ingreso en la facultad de economía de la Universidad Keio en 1931, a raíz del encuentro con quien acabaría siendo su maestro, J. Nishiwaki¹⁰⁵, trasladaría su expediente a la facultad de literatura en 1934; licenciándose luego en el departamento de literatura inglesa. En 1937, se dice que la Universidad Keio fundaría el centro de investigación de idiomas y cultura para apoyar la labor de Izutsu. Su dominio de los idiomas (se dice que dominaba a la perfección diez lenguas diferentes y poseía conocimientos de otra veinte) le permitiría publicar en 1958 la primera traducción directa del Corán al japonés.

Durante la posguerra ejercería de profesor en la propia Universidad Keio entre 1954 y 1968. A continuación se trasladaría a Canadá, donde enseñaría filosofía islámica hasta 1975. Su conocimiento en este campo haría que fuese invitado a dar clase en el Instituto Iraní de Filosofía (también conocido como Academia de filosofía imperial de Irán). En 1979 y justo antes del regreso de Jomeini a Irán y el estallido de la revolución, regresa a Japón donde comenzaría a investigar el pensamiento de oriente en aras del desarrollo de una “filosofía oriental”.

El interés por el pensamiento oriental surge, probablemente, a raíz de su participación en las conferencias de Eranos. Izutsu sería invitado por

¹⁰⁵ Junzaburō Nishiwaki (1894-1982) fue un importante poeta y crítico literario especializado en las corrientes modernistas, surrealistas y dadaístas. Famoso por su dominio de los idiomas (estudiaría inglés, alemán, griego y latín, escribiendo su tesis completamente en éste último), contagiaría ese interés a su discípulo.

los organizadores para dar charlas en torno al pensamiento oriental después del interés suscitado por una conferencia dada por D. Suzuki también en Eranos. Las palabras de Suzuki parecían contener un mensaje profundo, pero su oscuridad hacía que se escapara al público europeo. Como ya hemos comentado¹⁰⁶, Suzuki haría uso en su labor de difusión del lenguaje propio del budismo zen, hablando muchas veces en parábolas o sinsentidos lingüísticos¹⁰⁷.

“En una terraza con vistas al lago como centro, diez pensadores con sus cónyuges pasaban diez días. El brillo de las lejanas aguas meciéndose como fondo. Alguien preguntó: “Aquello que nosotros llamamos Dios, usted lo llama “nada”. ¿La Nada es Dios?”. Bajo unas cejas espesas los ojos de Daisetz brillaron. Tomó una cuchara de la mesa y mostrándola dijo simplemente: “Esto. ¿Lo entiendes?”¹⁰⁸

Los organizadores solicitarían a Izutsu una explicación de corte más occidental para poder comprender mejor el significado de las palabras de Suzuki. Izutsu comenzaría así sus estudios en torno al pensamiento oriental. Su formación filosófica basada en la tradición occidental permitiría a nuestro autor el desarrollo de un discurso claro, de fácil

¹⁰⁶ Cf. *Supra*, p. 73 y ss.

¹⁰⁷ Son famosas las palabras pronunciadas ante la estupefacta audiencia reunida en el ciclo de conferencias de Eranos: “El cielo es azul”.

¹⁰⁸ 湖面を見はらすテラスの食卓を中心点として、十人の思想家とその夫人たちが過ごす十日間。たゆたう水の遠いきらめき。誰かが尋ねた、「我々が神というところを、あなたは無という。無が神なのか」と。深い眉毛の奥で大拙の目がキラッと光り、彼は食卓のスプーンを取り上げて、いきなり前に突き出すと、ただ一言、「これだ。わかるかね」と言ったそうなの。 en IZUTSU, T.; “Suisenbun to ankeeto (推薦文とアンケート Referencias y encuestas)” *Yomu to kaku. Izutsu Toshihiko essei shū* (読むと書く—井筒俊彦エッセイ集 *Leer y escribir. Colección de ensayos de Toshihiko Izutsu*), Universidad Keio, Tokio – 2011

acceso al público europeo. La acogida de sus conferencias sería tal, que repetiría como invitado en Eranos hasta en doce ocasiones, tratando diversos temas en torno al pensamiento oriental (pensamiento *zen*, hindú, chino, etc.).

El reencuentro con la tradición oriental llevaría a Izutsu a realizar una aproximación académica al mismo dejando atrás los traumas infantiles para llevar a cabo una labor investigadora seria. Fruto de la misma sería su obra fundamental *Esencia y conciencia*, publicada a su regreso a Japón en 1979.

Izutsu fallece en 1993 dejando tras de sí un nuevo campo de investigación centrado en el estudio de la “filosofía oriental” y alejado de los oscurantismos y ambigüedades que tradicionalmente han rodeado al pensamiento del este.

En el presente capítulo trataremos de acercarnos a los conceptos principales de su pensamiento para tener una perspectiva general de lo que se entiende como “filosofía oriental”.

CAPÍTULO IV:
Objeto y método de su investigación



Empezaremos por arrojar luz a los motivos que llevaron a T. Izutsu al desarrollo de sus investigaciones en el campo del pensamiento oriental y al método empleado. Como acabamos de mencionar, la estricta educación desde una temprana edad en la doctrina del budismo zen le haría alejarse de la tradición oriental y buscar nuevas fronteras de estudio. Resulta de particular importancia su encuentro con la corriente de pensamiento occidental, concretamente con la Biblia y el evangelio de Juan.

Este primer encuentro con la Biblia dejaría una profunda huella en nuestro pensador, haciendo que se inclinara hacia el estudio de la filosofía occidental y el lenguaje. El propio Izutsu relata esta experiencia como sigue:

“Recuerdo a la perfección la extraña sensación que me invadió, más allá de la sorpresa y la profunda emoción. “El Verbo era Dios.” Qué cosa tan extraordinaria, pensé entonces. Por supuesto, en ese momento no alcanzaba a comprender el significado. Sin embargo, aún a pesar de no entender el significado, esta oración, expresión mística que oculta algo profundo en su interior, permanecería durante un largo tiempo imborrable en lo más hondo de mi mente.”¹⁰⁹

¹⁰⁹ “驚きとも感激ともつかぬ、実に異様な気分には圧倒されたことを。私はおぼえております。「コトバは神であった。」何という不思議なことだろう、と私は思いました。もちろん、その頃の私には、意味はわかりませんでした。しかし、意味不明のままに、しかも何となく底知れぬ深みを湛えた神秘的な表現として、この一文は、その後も永く消し難い余韻を私の心の奥に残したのでございます。（「言語哲学としての真言」）” en IZUTSU, T.; “Gengo tetsugaku to shite no Shingon (言語哲学としての真言 Shingon como filosofía del lenguaje)” *Yomu to kaku. Izutsu Toshihiko essei shū* (読むと書く—井筒俊彦エッセイ集)

Tras su encuentro con el profesor Nishiwaki comenzaría sus estudios lingüísticos y, como ya hemos comentado al hablar de su vida, terminaría por convertirse en el mayor especialista en pensamiento islámico de Japón. Sin embargo, si hay un factor fundamental que influiría en su desarrollo como filósofo, sería su participación en las conferencias del grupo de Eranos. Como nos recuerda Y. Sawai, “las conferencias de Eranos de Izutsu sirvieron para, gradualmente, elaborar y desarrollar su perspectiva acerca de la “filosofía oriental”.¹¹⁰

Tras su regreso a Japón, se dedicaría al estudio de la estructura común a la filosofía oriental y al desarrollo de este mismo concepto como un nuevo campo de estudio para la filosofía contemporánea universal.

1. El campo de estudio

“Si hablamos de “filosofía oriental” fácilmente tenemos la impresión de hallarnos ante un todo, una unidad opuesta a la “filosofía oriental. Pero cuando traté por mí mismo de poner un pie en ese campo, las piernas se nos paralizan ante la inconmensurable amplitud del mismo. La sensación era semejante a la de hallarse ante un monstruo informe, inaprensible, sin lugar por el que tomarlo.

A diferencia del caso de la filosofía occidental, donde podemos

セイ集 *Leer y escribir. Colección de ensayos de Toshihiko Izutsu*), Universidad Keio, Tokio – 2011, p.273

¹¹⁰ SAWAI, Y.; “Editor’s Essay” en IZUTSU, T.; *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference, vol. II*, Keio University Press, Tokio – 2008, p. 223

erigir dos columnas guía en el helenismo y el hebraísmo a través de las cuales ver el conjunto; en la filosofía oriental tal y como se nos presenta no contamos con unidad total ni estructura válida. Debido a su parcialidad y división, no encontramos un conjunto global válido para la comparación con la filosofía occidental. La filosofía con la que nos encontramos en oriente es más concretamente una pluralidad de tradiciones filosóficas que coexisten en enmarañadas de un modo complejo.”¹¹¹

Tal y como nos recuerda Izutsu en este fragmento, cuando hablamos de pensamiento oriental solemos agrupar en el mismo un conjunto de tradiciones pertenecientes a culturas e incluso épocas diversas. Al contrario de lo que ocurre con las raíces judeocristianas y helenísticas de la filosofía occidental, resulta complejo hallar en el caso oriental una base común que abarque la susodicha diversidad cultural. Para hacernos una idea aproximada del campo de estudio al que Izutsu se refiere bajo la denominación "filosofía oriental"; el “oriente” de Izutsu incluye, por

¹¹¹ “一口に「東洋哲学」といってしまえばすこぶる簡単で、すぐにも「西洋哲学」と比較対象できるだけの纏まりをもった一つの統一体であるかのような印象を与えかねないけれど、実際に自分でなかに一步踏み込んでみると、その茫漠たる広さに、たちまち足がすくんでしまう。それはいわば、捉えどころもなく、取りつきようもない不気味な怪物にでも出逢ったような感じですらあるのだ。

ヘレニズムとヘブライズムという二本の柱を立てれば、大ざっぱながら、一応は、一つの有機的一体の自己展開として全体を見通すことのできる西洋哲学とは違って、与えられたままの東洋哲学には全体統一もなければ、有機的構造的性もない。部分的、断片的にならばいざしらず、全体的に西洋哲学と並置できるような纏まりは、そこにはない。東洋において我々が第一次的に見出す哲学は、具体的には、複雑に錯綜しつつ併存する複数の哲学伝統である。” en IZUTSU, T.; *Ishiki to honshitsu*(意識と本質 *Esencia y conciencia*); Iwanami bunko, Tokio – 2009, p. 410

supuesto, lo que habitualmente conocemos como Asia (Japón, China, Corea, sudeste asiático y Asia centro-oriental), pero también Rusia y Grecia. Sus fronteras se extienden, evidentemente, a la literatura y el pensamiento japonés, el confucianismo, el taoísmo, el Yogācāra, el zen, la mística Shingon y en general el pensamiento budista, la filosofía hindú, la filosofía islámica, la filosofía griega y la literatura rusa. Parece indicar también que España, al haber sido cuna de grandes pensadores islámicos, puede ser incluida dentro de la esfera oriental.

Izutsu pretende, por tanto, buscar una estructura común en la reflexión filosófica en un área que iría desde su Japón natal en el este, hasta la península Ibérica, cuna de Ibn Arabī, en el oeste. La labor no es sencilla y requerirá no sólo de un gran esfuerzo investigador, sino también de una lucha contra los prejuicios que rodean la filosofía oriental. Hemos mencionado ya algunos de los problemas que plantea la oposición oriente-occidente más arriba. Normalmente se considera a las tradiciones asiáticas como ligadas a la superstición y ajenas a la reflexión científica o filosófica. Sin embargo, esta visión sesgada no se corresponde con la realidad que nos encontramos a la hora de analizar los textos y estudiar las construcciones metafísicas o los desarrollos morales que podemos encontrar en muchas de estas tradiciones.

Podemos atribuir el surgimiento de estos prejuicios hacia la filosofía oriental en primer lugar a un eurocentrismo cultural prácticamente endémico que afecta incluso a algunos pensadores contemporáneos de origen oriental que, rechazando su tradición, contribuyen al menosprecio

generalizado de la misma. Por otro lado, este eurocentrismo es también el que nos impide ver más allá de la superficie en el caso de tradiciones cuya estructura no se ajuste a los estándares occidentales. Por poner solo un ejemplo podemos recordar la estrecha relación existente entre filosofía y religión mencionada anteriormente. La cuasi-identificación que se da entre ambos campos resulta difícil de comprender desde la posición de una tradición europea en la que se ha tendido a la separación de estos dos mundos a partir de la revolución científica.

2. El método semántico y comparativo

Debido a la particularidad del objeto de estudio, Izutsu plantea la necesidad de emplear un método que supere la diversidad existente a fin de encontrar unos ciertos conceptos básicos capaces de definir una base adecuada para la “filosofía oriental”. A la hora de reflexionar acerca de estas ideas básicas, Izutsu hará uso del método semántico, por una parte, y el método de la filosofía comparada, por otro.

Entendemos por método semántico, tal y como nos recuerda el discípulo de Izutsu, Y. Sawai:

“En general, llamamos semántica en el campo de la lingüística al estudio que tiene por objeto el “significado” de las palabras o los textos. Sin embargo, en ese caso hay diferentes posturas respecto al modo de comprensión del “significado”. Desde aquellas que se limitan a la relación deíctica de las palabras y su significado

conceptual, a aquellas que, de un modo amplio, extienden su campo hasta el significado comprendido en el acto comunicativo.”¹¹²

Respecto al modo en que Izutsu trata de superar la diversidad inherente a la filosofía oriental, se valdrá de un campo artificial de reflexión que le permita realizar comparaciones entre conceptos surgidos en culturas y épocas diferentes:

“La extensión de la filosofía oriental, de raíces profundas y larga historia, es vasta. Múltiples pueblos y múltiples pensamientos (o formas posibles de pensamiento) entran y se mezclan en su interior. Una larga historia que se remonta mucho más allá del inicio de nuestra era. Una historia corta de unos pocos siglos. Cosas que se han mantenido con vida hasta el presente y continúan su labor. Cosas que ya han perecido de modo irremediable. Al contrario del caso de la filosofía occidental, para agrupar esta inmensa cantidad de corrientes de pensamiento bajo la unidad del nombre “filosofía oriental” y, lo que es más, impulsar esta investigación de tal forma que, respecto a la situación actual, no tenga una voluntad de pasado, sino de futuro; de origen estructural de una reflexión filosófica, se hace imprescindible añadir cierta acción racional de carácter artificial.

¹¹²“意味論といえは、一般に言語学において、言語あるいはテキストの「意味」を研究対象とするものである。しかしその場合、「意味」(meaning)をどのように理解するのかについては、さまざまな立場がある。コトバの指示機能に関係する概念的意味に限定して、意味をとらえようとする立場もあれば、コミュニケーションによって伝達されるすべての意味にまで広げて、幅広く意味をとらえようとする場合もある。” en SAWAI, Y.; *Tenrikyo ningengaku no chihei* (天理教人間学の地平), Oyasato Kenkyu-sho, Tenri – 2007, p.

Como una posible forma de susodicha acción racional, he pensado en la estructuración sincrónica. Este artilugio, explicado de modo sencillo, comenzaría por resituar las múltiples tradiciones filosóficas en la actualidad en un plano ideal. Es decir, sacar las variadas tradiciones de la filosofía oriental del eje temporal, reorganizarlas categóricamente y construir de modo artificial un espacio de pensamiento conectado que abarque la totalidad de sus estructuras.”¹¹³

Izutsu plantea por tanto la necesidad de prescindir del trasfondo específico de cada una de las tradiciones existentes en oriente para crear una imagen artificial que abarque el conjunto. Respecto a los conceptos e ideas contenidos empleará el método semántico para aproximarse a su significado original, pero sin desistir del uso de una traducción aproximada que permita al investigador ajeno a las lenguas-fuente su estudio.

¹¹³ “東洋哲学 —その根は深く、歴史は長く、その地域的拮据りは大きい。様々な民族の様々な思想、あるいは思想可能体、が入り組み入り乱れて、そこにある。西暦紀元前はるかに遡る長い歴史。わずか数世紀の短い歴史。現代にまで生命を保って活動し続けているもの。既に死滅してしまったもの。このような状態にある多くの思想潮流を、「東洋哲学」の名に価する有機的の一体にまで纏め上げ、さらにそれを、世界の現在の状況のなかで、過去志向的でなく未来志向的に、哲学的思惟の創造的の原点となりえるような形に展開させるためには、そこに何らかの、西洋哲学の場合には必要ない、人為的、理論的操作を加えることが必要になってくる。

そのような理論的、知的操作の少くとも一つの可能な形態として、私は共時的構造化ということを考えてみた。この操作は、ごく簡単に言えば、東洋の主要な哲学的諸伝統を、現在の時点で、一つの理念的平面に移し、空間的に配置しなおすことから始まる。つまり、東洋哲学の諸伝統を、時間軸からはずし、それらを範型論的に組み変えることによって、それらすべてを構造的に包み込む一つの思想関連的空間を、人為的に創り出そうとするのだ。” en IZUTSU, T.; “Kōki” (後記 Epílogo), *Op. Cit.*; p. 410

A pesar de que la necesidad de prestar atención al contexto resulta ineludible en el caso de realizar estudios concretos sobre determinada filosofía o pensador; el artificio planteado por Izutsu permite, de modo provisional, la aplicación de los métodos de la filosofía comparativa para introducirnos en el mundo del pensamiento oriental. En este punto resulta de especial importancia el uso del lenguaje, puesto que nuestro autor nos invita también a olvidarnos por un momento de las barreras lingüísticas para contar con una base desde la que reflexionar. Izutsu nos habla de la universalización de la filosofía oriental como punto de partida de la reflexión:

“Si logramos reorganizar el desarrollo histórico-relacional del pensamiento oriental en una estructura representativa de su relevancia mutua, podremos ver ahí un texto estructural sincrónico. Para alcanzar el objetivo señalado anteriormente, es necesario tomar la totalidad del pensamiento oriental como un único cuerpo orgánico, dibujar una vista integradora y completa. A través de esta acción racional podremos por primera vez hablar acerca del pensamiento oriental dentro del campo universal del pensamiento humano.”¹¹⁴

¹¹⁴“東洋思想のこの歴史的関連性の展開史を、構造的構成要素の同位的相互関連性に組み直すことができるなら、東洋思想は、そこに、一つの共時的構造テキストとして定立されるであろう。上記の目的のためには、このように、東洋思想全体を、一つの有機的秩序体としてとらえ直すことによって、全包括的・統合的な俯瞰図を描いてみるのが、どうしても必要である。こういう知的操作を通したうえで、はじめてわれわれは東洋思想を、全人類的思想の普遍性の地平において論じることができるようになるのではないだろうか。” en IZUTSU, T.; “Tōyō shisō” (東洋思想“Pensamiento oriental”) en *Op. Cit.*; p. 273

Tal y como habíamos comentado a la hora de tratar acerca del problema de la traducibilidad de la filosofía¹¹⁵, Izutsu parece inclinarse también por la idea de leer la traducción como tal, como una invitación a los pensamientos foráneos. Es evidente que el concepto de esencia no coincide exactamente con el concepto de *honshitsu* (本質 esencia); pero ello no debe impedir la labor hermenéutica. Durante un estudio comparativo podremos emplear una traducción aproximada para el desarrollo de nuestras hipótesis¹¹⁶ o, en caso de que queramos destacar la diferencia, bien la transcripción del término original, o bien añadir al término traducido alguna señal identificadora que nos permita distinguir de un modo adecuado la divergencia significativa.

¹¹⁵ Cf. *Supra*; p. 45 y ss.

¹¹⁶ En otro lugar, Izutsu nos habla de “investigar los diversos problemas filosóficos que surgen gracias a esta hipótesis creada artificialmente al separarnos de la historia” en IZUTSU, T.; *Ishiki to honshitsu*, p. 62

CAPÍTULO V:

La estructura ontológica de la realidad en la filosofía oriental



Pero veamos con mayor detenimiento la estructura ontológica subyacente al conjunto de las tradiciones de pensamiento que Izutsu denomina “filosofía oriental”. Empezaremos deteniéndonos en el papel que juega el lenguaje en la construcción de esta estructura, para ver a continuación lo que en oriente se entiende como “esencia” y, finalmente analizar la estructura de lo real propiamente dicha.

1. El papel del lenguaje en la construcción de lo real

Tal y como hemos comentado más arriba, Izutsu hará uso del método semántico durante su investigación. Esto se debe tanto al interés del propio autor en la filosofía del lenguaje, como a su convencimiento de que lenguaje y realidad se encuentran íntimamente relacionados.

El lenguaje o la palabra lleva en su interior una función analítica que se encarga de “comprender-construir” la realidad tal y como la conocemos. Esta idea, recogida en los desarrollos de la filosofía del lenguaje característica del siglo XX, se encontraba ya presente en diferentes corrientes del pensamiento oriental:

“Como he dicho hace poco, la teoría de la función analítica de la realidad presente en el lenguaje, ha surgido en occidente bastante recientemente y, por tanto, no es comparable con la filosofía del lenguaje presente en el budismo desde hace varios siglos ni con la tradición de pensamiento extendida por la India, China, Japón y

demás culturas asiáticas; a pesar de que también en estas, de modo afirmativo o negativo, se hace hincapié en este análisis del significado. Sin embargo, en el caso occidental, esta teoría ha tenido un desarrollo espectacular a través de la semiótica, la antropología cultural, la teoría semiótica cultural, etc. y continúa desarrollándose en una forma notablemente adaptada al pensamiento contemporáneo. Es por ello que, desde un punto de vista distinto al de la filosofía budista, posee un interés nada despreciable.”¹¹⁷

El lenguaje que empleamos día a día se encarga de procesar la información de los sentidos y darle “forma” en un sentido plenamente ontológico. La forma o esencia de las cosas no existe, por tanto, antes del lenguaje; sino que surge en el mismo hecho de nombrar. Hemos nombrado en otra ocasión el famoso verso de Lao-zi: “El principio del cosmos (cielo-y-tierra) es sin nombre, el nombre es la madre de todas las cosas”. Es decir, el mundo “informe” de la existencia no tiene nombres en él, sino que es el lenguaje el que, a través de la acción de nombrar, articula y genera el mundo de las esencias. Esta articulación de la esencia consiste básicamente en un proceso de identificación (“esto es A”) y otro

¹¹⁷ “先ほども申しましたように、言語の存在分節機能理論が西洋に起こりましたのは、割合に近年のことでありまして、否定的にせよ肯定的にせよ、同じく意味分節を強調する仏教の言語哲学が、何世紀にもわたる永い歴史を持ち、しかもインド・中国・日本という、広いアジアの文化地帯に展開してきた一つの雄大な思想系統であるのとは比較になりません。ただ西洋のその理論が、最近急激に発展してまいりました記号学、文化人類学、文化記号論などに組み込まれていまして、ひじょうに精緻な学問的理論を展開しながら、著しく現代的感覚に適した形をとって発展しつつある、そういう点で、仏教哲学とはまた違った鮮烈な興味をそそる何ものかを持っているのであります。” en IZUTSU, T.; *Yomu to kaku*, p. 262

de diferenciación (“A no es B”). Mediante este proceso generamos la “esencia A”. Resulta de especial relevancia el segundo paso de diferenciación en tanto que indica la necesidad de la existencia de “otro” que sirva de contraste para la auto-identificación. Al respecto, Izutsu nos dice lo siguiente:

“Al principio del cielo-y-tierra” el “Camino” anterior a la aparición de la totalidad de los existentes, es decir, la “existencia” original, no tenía nombre. Es anterior al lenguaje y la articulación. Lao-zi llama a esto lo anterior a la división del cielo y la tierra. Sin embargo, al tiempo que surgen los nombres, cielo y tierra se separan y el “Camino” se convierte en la “madre de todas las cosas”. La “existencia” informe es articulada a través del lenguaje y el mundo de los existentes se forma experiencialmente. La “esencia” aparece en este proceso que va de lo anterior al lenguaje a lo posterior al lenguaje, de lo “sin nombre” a lo “con nombre”, de la dimensión metafísica de la “existencia” a su dimensión física. Dicho de otro modo, debido a que X, al ser nombrado, queda fijado y solidificado; al mismo tiempo podemos diferenciarlo del resto de las cosas. Por tanto, surge ahí algo que identificamos como distinto a lo otro a través de la ley de contradicción (es decir, en la forma “X no es no-X”), o lo que es lo mismo, el conocimiento de la “esencia” de X, la comprensión de esa “esencia” se hace ineluctable.”¹¹⁸

¹¹⁸ “「天地の始」、一切存在者がものとして現れてくる以前の「道」すなわち根源的「存在」には名前がない。それは言語以前であり、分節以前である。それを老子は天地分離

El propio uso del lenguaje supone por tanto un conocimiento de la esencia. Es en este sentido en que hablamos de la apropiación del mundo a través del lenguaje. Éste se convierte en el instrumento último que nos permite controlar la práctica totalidad de los fenómenos. Sin embargo, si consideramos que a cada palabra corresponde un fenómeno determinado nos hallaremos ante dos problemas fundamentales: la existencia de palabras para las que el fenómeno no “existe” en el mundo experiencial, y la existencia de fenómenos para los que no poseemos una palabra adecuada.

El primero de estos problemas nos lleva a la duda escéptica propia del empirismo puro: si definimos lo real como el conjunto de datos de la experiencia, la existencia de palabras que no señalan ningún hecho experiencial será en sí misma una muestra del engaño del lenguaje. E. Wakamatsu recoge en su obra dedicada a la figura de Izutsu la siguiente clase impartida acerca de este tema:

“A pesar de que existe la palabra “cuadrado circular”, tal objeto no puede existir. Sin necesidad de recurrir a este tipo de comprobación, resulta claro que las palabras, en sentido estricto, no

以前という。ところが名の出現とともに天と地は互いに分かれて「道」は「万物の母」となる。言語によって無分節の「存在」が分節されて、存在者の世界が経験的に成立する。言語以前から言語以後へ、「無名」から「有名」へ—「存在」の形而上的次元から形而下的次元へのこの転換点に「本質」が出現する。換言すれば、Xが一定の名を得ることによって、一定のものとして固定され凝固するためには、それをそのものとして他の一切から識別させ、他の一切と矛盾律的に（つまりXは非Xではないという形で）対立させるような何か、つまりXの「本質」の認知あるいは「本質」の了解がなければならないのだ。” IZUTSU, T.; *Ishiki to honshitsu*, p. 13

representan perfectamente la realidad. Debido a que el ser humano lleva a cabo el acto comunicativo al mismo tiempo que es consciente de la imperfección del lenguaje, simplemente no se cuestiona acerca de esta cualidad del mismo.

Izutsu se pregunta qué ocurre, por ejemplo, en el caso de “Dios”. Pese a toda la historia de seres humanos que han comprendido correctamente esta palabra, “Dios” no llega a ser una palabra que represente de forma conjunta al absoluto trascendente. En esta palabra lleva en su interior la contradicción de que el propio hecho de que pueda ser comprendida entra en conflicto fundamental con la definición de ser trascendente. Sólo podemos conocer el “Dios” que nosotros los humanos hemos creado y es a eso a lo que llamamos Dios/absoluto trascendente. Es más, resulta ineludible que el problema de que “Dios” es una creación del ser humano que tanto denuncian los ateístas se encuentra más próximo a la realidad. A este fenómeno sin salida Izutsu lo llama “nihilismo lingüístico” (Linguistic Nihilism).¹¹⁹

¹¹⁹ 「丸い四角」という言葉はあるが、実態は存在し得ない。これほど判然としていなくても、言葉は厳密な意味では、常に実在を完全に表現していない。言葉の不完全さをどこかで感じながらも人間はコミュニケーションを成立させるために、この言語特性を不問にしているに過ぎない。

たとえば「神」の場合はどうか、と井筒俊彦は問う。この一語が歴史を背負ってきたすべてを人間は正しく認識できたとしても、「神」は超越的絶対者の全貌を表す言葉にはならない。認識され得るという点において、それはすでに超越者ではないという根源的矛盾を、この一語は孕んでいる。私たちは人間が作った「神」しか知らず、それを神/超越的絶対者としている。むしろ、「無神論」者が糾弾するように、人間が「神」を作ったとする命題の方が真実に近いことにもなりかねない。こうした出口のない現象を井筒俊彦は「言語的ニヒリズム」(Linguistic Nihilism)と呼ぶ。” en WAKAMATSU, E.; *Izutsu*

El segundo problema es el que habíamos planteado en nuestra discusión acerca del lenguaje: aquél momento en que nos hallamos frente a un fenómeno que no podemos describir con el vocabulario que poseemos. En ocasiones puede suceder simplemente porque desconocemos la palabra, otras veces por una incorrecta identificación del fenómeno, pero también puede suceder que dicha palabra simplemente no exista como tal en nuestro idioma de referencia.

Sartre recoge en *La náusea* esta idea. El protagonista ve cómo su mundo se viene abajo ante un fenómeno para el cual el lenguaje se demuestra insuficiente. En cierto sentido, esta deficiencia del lenguaje es un ejemplo del encuentro cotidiano con la “Nada” del ser humano. El propio Izutsu reconoce precisamente este fragmento de Sartre como la mejor expresión del problema del nihilismo:

“No conozco mejor expresión de la relación entre la “existencia” absolutamente inarticulada y, en su superficie, el proceso de la conciencia humana que genera los objetos-sucesos, es decir, los existentes, que, a través del significado de las palabras, son segmentados diametralmente.”¹²⁰

En el pensamiento europeo, sobre todo tras el giro lingüístico del siglo XX, esta reflexión acerca del lenguaje, (y a través del mismo) acerca de la nada, lleva al individuo a este sentimiento de náusea, de

Toshihiko. *Eichi no tetsugaku* 井筒俊彦—叡智の哲学 (*Toshihiko Izutsu. Una filosofía de la sabiduría*), Keio University Press, Tokio – 2011; p. 233

¹²⁰ “絶対無分節の「存在」と、その表面に、コトバの意味を手がかりにして、か細い分節線を縦横に引いて事物、つまり存在者、を作り出して行く人間意識の働きとの関係をこれほど見事に形象化した文章を私は他に知らない。”IZUTSU, T.; *Op. Cit.*; p. 11

horror, de angustia ante el vacío que se abre a sus pies.

Como ya hemos comentado, en oriente se ha venido produciendo esta misma reflexión durante varios siglos. Sin embargo, no hallamos aquí ningún sentimiento semejante al planteado por Sartre. Esto se debe, básicamente, a una diferente visión de la realidad, un concepto de esencia radicalmente distinto.

2. El concepto de esencia en la filosofía oriental

“A este respecto, en la espiritualidad oriental, por lo menos como norma general, el individuo no se ve invadido por la “náusea” en esta situación. Esto se debe a que, desde un principio, posee la preparación metodológica y sistemática para no sufrir consternación incluso cuando se ven ante la “existencia” absolutamente inarticulada. El llamado sabio oriental es un individuo con la conciencia profunda abierta y que confía su cuerpo a la misma. Es un individuo capaz de observar los objetos-sucesos que se presentan en la dimensión de la conciencia superficial y los fenómenos que ocurren en la misma desde la perspectiva de la conciencia profunda. En el campo físico y metafísico de su conciencia, que se extiende desde la superficie a lo profundo, la “existencia” de la dimensión absolutamente inarticulada y la “existencia” articulada infinitamente se aparecen a un mismo tiempo tal y como son.”¹²¹

¹²¹ “これに反して東洋の精神的伝統では、少くとも原則的には、人はこのような場合「嘔

Siguiendo con la idea presentada por Izutsu, nos encontramos en este fragmento con los conceptos de *conciencia superficial* y *conciencia profunda*. Izutsu presenta en los primeros compases de su obra *Esencia y conciencia* el concepto de conciencia como “conciencia de algo”, es decir, que cuando hablamos de que tenemos conciencia acerca de algún objeto o suceso, esto supone necesariamente de un modo tácito la adjudicación de una esencia a los mismos. Esta imposición de la esencia se da, fundamentalmente, a través del lenguaje. El ejemplo empleado por el autor es tan simple como clarificador al respecto:

“Llamamos a X “flor”, o bien empleamos la palabra “flor” para referirnos a esto. Puesto que podemos hacer algo así, sin importar lo que sea, tenemos que tener claro qué es X, esto es, conocer su “esencia”. Señalamos X con la palabra “flor”, señalamos Y con la palabra “piedra”, y podremos establecer una diferencia entre X e Y lingüísticamente, esto es, desde la conciencia fenoménica. Por lo tanto, de un modo sencillo comprenderemos necesariamente la esencia de la flor y la piedra.”¹²²

吐」に追い込まれはしない。絶対無分節の「存在」に直面しても狼狽しないだけの準備が始めから方法的、組織的になされているからだ。いわゆる東洋の哲人とは、深層意識が拓かれて、そこに身を据えている人である。表層意識の次元に現れる事物、そこに生起する様々の事態を、深層意識の地平に置いて、その見地から眺めることのできる人。表層、深層の両領域にわたる彼の意識の形而上的・形而下的地平には、絶対無分節の次元の「存在」と、千々に分節された「存在」とが同時にありのままに現れている。”*Ibidem*, p. 116

¹²² “Xを「花」と呼ぶ、あるいは「花」という語をそれに適用する。それができるためには、何はともあれ、Xがなんであるかということ、すなわちXの「本質」が捉えられていなければならない。Xを花という語で指示し、Yを石という語で指示して、XとYを言語的に、つまり意識現象として、区別することができるためには、初次的に、少

A este tipo de conciencia fenoménica es a la que llamaremos “conciencia superficial”. Se corresponde a un cierto tipo específico de esencia, aquella relacionada con los principios de identidad y no contradicción y que surge al mismo tiempo que el propio lenguaje. Es la que se encuentra en las tautologías empleadas por los pensadores de la corriente zen: “La montaña es esto, la montaña”, “El agua es esto, agua”. Este tipo de conciencia y esencia es, precisamente, el que se topa de frente con la problemática del vacío y lleva al nihilismo.

Frente a ella, en el pensamiento oriental hallamos una “conciencia profunda” capaz de percibir la realidad tal y como es, o lo que es lo mismo, la realidad antes de ser articulada mediante el lenguaje. Para este tipo de conciencia no existe la esencia en el sentido de concepto o idea que da forma a la realidad. ¿Qué se entiende entonces por esencia?

“En resumen, me gustaría señalar que se dan dos significados diferentes de “esencia”, o lo que es lo mismo, que estos se erigen en dos dimensiones opuestas. Por un lado, la esencia como punto de cristalización de la densa existencia individual generado por el ser humano en su encuentro con la existencia primordial. Por otro, la “esencia” que señala a los objetos y sucesos tras un proceso de universalización, generalización y conceptualización a través de la función articulante de la conciencia humana.”¹²³

なくとも素朴な形で花と石それぞれの「本質」が了解されていなければならない。”
Ibíd., p. 8

¹²³ “要するに二つの違った意味の「本質」があるということ、あるいは事物の「本質」が違う二つの—というより、二つの正反対の—次元で成立し得るということを、私はここで指摘しておきたいだけだ。一方は、人が原初的存在邂逅において見出すままの事

En relación a los tipos de conciencia y su relación con la esencia, Izutsu encuentra hasta cuatro modos distintos de observar el mundo:

“Cada una de estas cuatro visiones produce subjetivamente una imagen de la realidad correspondiente a una particular “profundidad” de la conciencia humana. En relación a los Cuatro Dominios de la Realidad en la filosofía *Hua Yen*, Izutsu se explica como sigue. (1) El primer dominio es el de las “cosas sensibles”, que representa la visión del mundo ordinaria de la gente ordinaria, cuya conciencia profunda no ha sido abierta. (2) El segundo dominio es el de la “Realidad metafísica absoluta”, que es la base pre-fenomenica de la realidad desde la que emergen las cosas sensibles. [...] (3) El tercer dominio es el de la “interpenetración libre y sin obstáculos entre *li* y *shih*, en la que cada una de las cosas sensibles encarna la Realidad una absoluta total y perfectamente. A pesar de que las cosas individuales parecen ser ontológicamente entidades diferentes e independientes, se encuentran homogéneamente permeadas por el mismo *li*. (4) El cuarto dominio es el de la “mutua penetración ontológica de todo en todo lo demás en la dimensión empírica de la experiencia”.¹²⁴

物の、濃密な個体的実在性の結晶点としての「本質」。他方は人間の意識の分節機能によって普遍者化され一般化され、さらには概念化された形でそれらの事物が提示する「本質」。一方はものの個的リアリティー、他方はものの普遍的規定性。” *Ibidem*, p. 39

¹²⁴ “Each of these four views subjectively produces an image of reality corresponding to a particular “depth” of human consciousness. In regard to the Four Domains of Reality in *Hua Yen* philosophy, Izutsu explains it as follows. (1) The first domain is of “sensible things”, which represents the ordinary worldview of the ordinary people whose depth-consciousness has not been opened. (2) The second domain is of the “absolute metaphysical Reality”, which is the “pre-phenomenal ground of reality” out of which all sensible things arise. [...] (3) The third

En algunas filosofías de las que nuestro autor enmarca bajo la denominación “filosofía oriental”, la división de los dos tipos de esencia se ve claramente en el uso de dos vocablos diferentes¹²⁵. Este hecho resulta de vital importancia a la hora de tener una visión clara del significado de la realidad-en-sí, la cosa-en-sí en el pensamiento oriental.

Este proceso de conceptualización al que hacemos referencia se produce en el mismo momento en el que procedemos a nombrar un objeto. El propio acto nominal es en sí una idealización que nos aleja de la realidad. Una conocida fábula de origen chino y recogida por el pensador Zhuang-zi nos habla del modo en que el ansia conceptualizadora termina por desviarnos de la verdad. Dice aproximadamente como sigue:

En el principio se encontraba Caos, pero no poseía en su cara forma alguna. Viendo esto la gente y compadeciéndose de su desgracia decidieron ponerle ojos para que pudiera ver el mundo a su alrededor. También le hicieron unas orejas para escuchar los sonidos y una nariz con la que percibir los olores. Finalmente le dieron una boca con la que saborear y hablar. Y tan pronto su cara estuvo completa, Caos murió en el acto.

domain is of the “free, unobstructed interpenetration of *li* and *shih*, in which every sensible thing embodies the one absolute Reality totally and perfectly. Although all individual things ontologically seem to be independent and different entities, they are homogeneously permeated by the same *li*. (4) The fourth domain is of the “interpenetration of *shih* and *shih*.” SAWAI, Y., “The Structure of Reality in Izutsu’s Oriental Philosophy” en MALIK, A. (ed.); *Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted*, International Islamic University Press, Kuala Lumpur – 2010, p. 9

¹²⁵ *Ibidem*, p. 40

Como vemos en la fábula, cuando tratamos de imponer un orden allí donde no existe, nos apartamos irremediabilmente de la realidad-en-sí. Incluso en este momento, cuando tratamos de hablar acerca de esta realidad absolutamente inarticulada y anterior al lenguaje, de este “algo metafísico”, tan pronto lo nombramos (llamémosle Vacío, Nada, o incluso Ser) será automáticamente diferenciado de las demás cosas, perdiendo su indefinición, su primordialidad, su propia “esencia”.

Se plantea por tanto el problema de cómo tener un acceso a esta realidad primordial escapando del cerco que supone el propio lenguaje. He aquí la explicación a los famosos juegos del lenguaje y sinsentidos característicos de la tradición oriental. Hemos hablado de los mismos a la hora de tratar el pensamiento de D. Suzuki y también cuando, un poco más arriba, recordábamos nuevamente las conversaciones de Suzuki en Eranos.

“Lao-zi toma un bastón y lo levanta sobre su cabeza preguntando cómo se llama esto. Si decimos que es un bastón, el “vacío” se elimina. Si decimos que no es un bastón, damos la espalda a los hechos experienciales. Lo cierto es que si Lao-zi nos golpea con el bastón lo sentiremos en nuestro cuerpo. Por lo tanto, no es que no sea un bastón, o lo que es lo mismo, es un bastón. El desesperado aprendiz, llegado a esta situación se ve obligado a hacer uso de un “lenguaje de transferencia” (tengo 転語). Es decir, abandonar su propio cuerpo y mente en un terreno lejos de la sobra de la “esencia” y

articular el bastón de un modo “no-esencial”.¹²⁶

Izutsu nos habla en otro lugar del problema del sinsentido en el budismo del modo en que sigue:

“Una “mesa”, por ejemplo, no es una substancia con una naturaleza eterna, invariable y auto-idéntica. En otras palabras, es en realidad “nada”, puesto que no contiene en sí una solidez ontológica permanente. Pero como fenómeno existente, la mesa *aparece* como si realmente existiese, como un fantasma o la luna reflejada en el agua aparece como si existiera. [...] El lenguaje se encuentra inseparablemente conectado con las conceptualizaciones. El significado de una palabra se universaliza en un concepto, y la aparente permanencia y solidez del concepto se proyecta en la estructura del mundo. Por tanto, la “mesa” aparece como un ente auto-subsistente poseedor de solidez y permanencia. Lo mismo puede decirse de las propiedades de la mesa como el color y la forma.”¹²⁷

¹²⁶ “老師が手にした杖を高々と振り上げて、さあこれをなんと呼ぶか、言ってみろという。杖であるといえば、「空」が凝結してしまう。杖でないといえば、経験的事実に背く。現に老師に杖でなぐられればたしかに身にこたえがある。ということは、杖でないことはない、つまり杖であるということだ。ここに至って切羽詰まった学人は「転語」を発せざるを得ない。つまり、自ら「本質」の影もない境位に身心を置いて、「本質」的でない仕方で杖を分節し出さなければならない。”*Ibidem*; p. 25

¹²⁷ “A “table” for example, is not a substance endowed with an unchanging, eternally self-identical nature. In other words, it is in reality “nothing”. For it contains in itself no permanent ontological solidity. But as a phenomenal existent, the table *appears* as if it really existed, just as a phantom or the moon reflected in the water appears as if it existed. [...] Language is inseparably connected with conceptualization. The solidity and permanence of the concept is readily projected onto the structure of the world. Thus “table” comes to appear as a self/subsistent entity having real solidity and permanence. The same is true of the properties of the table such as its colors and forms” en IZUTSU, T., “Sense and Nonsense in Zen Buddhism” *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Erano Conference (vol. I)*; Keio University Press; Tokyo – 2008, p. 155

Cuando los sabios budistas preguntan acerca de un bastón o de la naturaleza del zen, buscan provocar en sus alumnos respuestas que se alejen de este lenguaje conceptualizante y se aproximen a la verdad oculta en los entresijos del lenguaje. Esto se debe a que, al no poder hacer un uso directo del lenguaje, no es posible tampoco una enseñanza directa. Para el sabio oriental el conocimiento de la “verdad” consiste en una “experiencia directa” de la misma y, como tal, se vuelve incommunicable a través de la palabra. La única herramienta de la que disponen es el llevar a cabo un uso confuso o contradictorio del lenguaje para que el aprendiz descubra por sí mismo la verdad. No se trata en oriente de una búsqueda centrada en la demostración racional, sino más bien el alcanzar una “iluminación” de carácter espiritual.

Surge entonces la duda acerca de la posibilidad del propio conocimiento. Si la verdad oculta más allá del lenguaje no puede ser transmitida difícilmente podremos probar su cognoscibilidad. Aquí surge el concepto de “conocer sin conocer”:

P. ¿Puedes decirme algo sobre este misterio?

R. Todo lo que puedo decir es que no sé o que no es inteligible.

P. Entonces, ¿estamos destinados a permanecer ignorantes?

R. No, no es eso. Es conocer y aún no conocer.

P. ¿Por qué?

R. No “por qué”. Es saber tanto como no saber. Lo único que puedo decir es: está más allá del conocimiento.”¹²⁸

¹²⁸ “Q. Can you tell me something about this mystery?

Volvemos a apoyarnos en un texto clásico del zen recogido por D. Suzuki. El maestro zen insiste en esta idea de “conocer sin conocer”, o lo que es lo mismo, conocer de un modo distinto al conocimiento habitual, contaminado por la función articuladora del lenguaje. Izutsu nos habla de un conocimiento directo y pone como ejemplo al tipo de conocimiento que encontramos en el arte poético. Los haikus del poeta Bashō, por ejemplo, son una buena muestra de esta corriente de pensamiento enraizada en la cultura tradicional japonesa. El haiku es una pieza extremadamente breve (tres versos de cinco, siete y cinco moras) en la que el autor intenta aprehender un instante fugaz de la realidad. El espíritu del mensaje es similar al que podemos encontrar en las palabras de los maestros zen, siendo más importante aquello que no está escrito que las propias palabras.

Hemos visto, por tanto, el modo en que se entiende en oriente el concepto de esencia y cómo intentan llegar a la misma. La esencia como una idea o concepto previo a la experiencia no existe. No hay nada subyacente a los fenómenos. O, para decirlo de un modo más cercano al pensamiento oriental, lo que subyace a los fenómenos es precisamente la Nada o el vacío, *śūnyatā*. Sin embargo, esta idea es similar a la presentada por el nihilismo europeo. Si no hay nada que sustente la realidad, ¿cómo explicar el mundo de los fenómenos? ¿Cuál es la estructura ontológica de

A. All that I can say is that I do not know or that it is not intelligible.

Q. If so, are we meant to remain utter simpletons?

A. No, not that. It is to know and yet not to know.

Q. Why?

A. No why. It is to know as though not knowing. The last word I can say is: it is beyond knowledge.” en SUZUKI, D.; *Op. Cit.*; p. 135

la realidad? Y lo que es más importante, ¿cómo seguir reflexionando acerca del mundo una vez hemos llegado a la conclusión de que la esencia última de las cosas consiste en un vacío absoluto?

3. Un salto al vacío de ida y vuelta

“De este modo el zen extermina la “esencia” de todos los existentes y, a través de este proceso, nadifica todo objeto de la conciencia, convierte en caos la totalidad del mundo de la existencia. Pero el zen no se queda ahí. La caotización del mundo es tan sólo la mitad de la experiencia existencial del zen. A este mundo convertido en caos, el zen le devuelve el orden una vez más; pero esta vez de una forma nueva, distinta. La multiplicidad de los objetos y sucesos vuelve una vez más. La flor convertida en nada revive como flor. Sin embargo, el que vuelva a existir como flor no significa que haya recuperado su “esencia” de flor. No será sino una existencia no-“esencial”. Por ello, en este mundo en el que se ha reestablecido un nuevo orden, la totalidad de objetos y sucesos, al mismo tiempo que se diferencian entre sí, no son determinados esencialmente, siendo recíprocamente transparentes. La “flor”, al tiempo que es “flor”, se integra en el “pájaro”; el “pájaro”, al tiempo que es “pájaro”, se integra en la “flor”.¹²⁹

¹²⁹ “こうして禅は、すべての存在者から「本質」を消去し、そうすることによってすべての意識対象を無化し、全存在世界をカオス化してしまう。しかし、そこまで禅はとどまりはしない。世界のカオス化は禅の存在体験の前半であるにすぎない。

En el presente fragmento encontramos resumidas tres de las ideas principales contenidas en el pensamiento metafísico oriental. En primer lugar, la ausencia de una “esencia” individual, es decir, el hecho de que la base fundamental de la realidad es el vacío. En segundo lugar, la necesidad de regresar al mundo fenoménico tras conocer la verdad del vacío. Por último, el modo relacional en que la totalidad de los objetos y sucesos existen. Hemos tratado la primera de estas ideas en la sección anterior por lo que dedicaremos la presente a introducir las otras dos, empezando por el retorno o viaje de vuelta que el sabio iluminado emprende tras acceder a la verdad última de la existencia.

Hemos abierto la introducción de la presente tesis con un fragmento de la *Voluntad de poder* de Nietzsche. El padre del nihilismo moderno nos recuerda el modo en que el mismo se desarrolla en Europa: la moral cristiana, basada en la búsqueda de la Verdad como valor absoluto, es la misma que origina el desarrollo científico. La revolución científica hace que la duda recaiga sobre la religión y la existencia de Dios. Si dudamos del Ser absoluto, los valores morales que sustentan la sociedad también se vuelven dudosos. Por último, el propio desarrollo de la ciencia y la matemática nos descubre la falibilidad de las mismas. Sin ninguna verdad firme en la que creer, la sociedad se sumerge en el nihilismo. Es decir, la

一たんカオス化しきった世界に、禅はまた再び秩序を戻す、但し、今後は前とは違った、まったく新しい形で。さまざまな事物がもう一度返ってくる。無化された花がまた花として蘇る。だが、また花としてといっても、花の「本質」を取り戻して、という意味ではない。あくまで無「本質」的に、である。だから、新しく秩序付けられたこの世界において、すべての事物は互いに区別されつつも、しかも「本質」的に固定されず、互いに透明である。「花」は「花」でありながら「鳥」に融入し、「鳥」は「鳥」でありながら「花」に融入する。” en IZUTSU, T.; *Op. Cit.*; p. 119

sociedad occidental lleva en su propio interior el germen que lleva al nihilismo y era tan sólo una cuestión de tiempo el que tuviera que enfrentarse frente a frente con el mismo.

Para la cultura oriental el problema del vacío se encuentra presente desde el principio. Sin embargo, como ya hemos mencionado con anterioridad, esto no supone un problema para aquellos que conocen la verdad. Esto se debe a que en el pensamiento oriental el movimiento de iluminación está compuesto por dos tiempos diferenciados. Podemos llamarlo un viaje de ida y vuelta desde el mundo fenoménico al vacío. De igual modo que el viajero que deja su tierra por primera vez y se encuentra con nuevas culturas a su regreso verá su propia casa con una mirada renovada; también el sabio tras descubrir la iluminación y conocer la verdad del vacío aprende a ver de un modo distinto los fenómenos que lo rodean.

Podemos representar el proceso con el siguiente gráfico:



“Representemos el camino del practicante zen con la forma de una montaña que se extiende a derecha e izquierda de la cima, que es

la experiencia de la iluminación. En la base de este triángulo tenemos el mundo experiencial. La línea que se dirige hacia la cima lo llamaremos camino de ascenso y la línea que va desde la cima al mundo experiencial la llamaremos camino de descenso. Para el propio aprendiz, el camino de ascenso es el anterior a la iluminación y el camino de descenso el posterior a la misma. Efectúa su salida desde el mundo experiencial, es decir desde el mundo de los hechos fenoménicos, alcanza la cima y una vez más desciende al mundo experiencial.”¹³⁰

Sin embargo, el mundo al que regresa ha cambiado. No ha cambiado en su realidad física, que continúa siendo la misma, pero su visión y experiencia del mismo ha sido modificada:

“En el punto de “articulación” I y II, a ambos lados de la base del triángulo, tal y como nos indica su nombre, los objetos y sucesos se diferencian entre sí, y además es el mundo en que la conciencia que conoce los objetos y sucesos se halla también diferenciada de éstos. En resumen, el mundo experiencial universal que nos hemos acostumbrado a ver todos los días. Normalmente, desde esta base ontológica, comprendemos el mundo y también comprendemos el yo que se relaciona con el mundo. Desde el punto en que, empezando por

¹³⁰ “禅者の修行道程は、見性体験を頂点として左右にひろがる山の形に形象化されよう。この三角形の底辺は経験的世界、頂点に向かう一方の線はいわゆる向上道、頂点から経験的世界に向かう下降線はいわゆる向下道。禅者自身のあり方としては向上道は未悟、向下道は已悟の状態。経験的世界、すなわち現象的事実の世界から出発して上に登り、頂点に達してまた元の経験的世界に下降してくる。” en *Ibíd.*, p. 410

nosotros mismos y la totalidad de sucesos y eventos que nos incluyen, el mundo existencial físico y metafísico reafirma nuestra existencia, el punto de “articulación” I y el punto de “articulación” II son uno y el mismo mundo y en apariencia no existe ninguna diferencia entre ambos. Pero, dependiendo de si hemos adquirido la perspectiva metafísica de la “nada”, el punto de “articulación” I y el punto de “articulación” II se vuelven fundamentalmente diferentes. Esto es debido a que, mientras que desde una teoría esencial el punto de “articulación” I se corresponde con el ser y es una articulación “esencial”; el punto de “articulación” II se corresponde con la nada y es una articulación no-“esencial”.¹³¹

En un apartado anterior hemos comentado como para Izutsu la facultad principal del sabio oriental consiste en ser capaz de percibir ambas realidades al mismo tiempo, es decir, posee una doble visión que le permite ser consciente de la verdad última subyacente a los fenómenos (esto es, el vacío) al mismo tiempo que lleva una vida normal dentro del

¹³¹ “それに対して三角形底辺の両端を占める分節Ⅰ・Ⅱは、その名称自体の示すごとく、事物が相互に区別され、またそれらの事物を認知する意識が事物から区別された世界、要するに我々の日ごろ見慣れた、普遍の経験的世界である。我々は、普通、このような実存地平において世界を了解し、また世界とかかわる自己を了解する。我々自身をはじめ、我々を取り巻く全ての事物が、それぞれ己れの存在性を主張する形而上下的存在世界であるという点では、分節（Ⅰ）と分節（Ⅱ）とはまったく同じ一つの世界であって、表面的には両者の間に何の違ひもないように見える。が、無分節という形而上的「無」の一点を経ているかいないかによって、分節（Ⅰ）と分節（Ⅱ）とは根本的にその内的様相を異にする。なぜなら、ともに等しく分節ではあっても「本質」論的に見て、分節（Ⅰ）は有、「本質」的分節であり、これに反して分節（Ⅱ）は無、「本質」的分節であるから。” *Ibidem*; p. 113

mundo existencial. Y. Sawai nos recuerda también este punto:

“(Izutsu) Considera que los filósofos orientales se han dado cuenta del significado de ver los objetos y los fenómenos con los llamados “ojos compuestos”, puesto que han aprendido a ver los objetos y los fenómenos tanto en la dimensión determinada por fronteras ontológicas como en una dimensión completamente libre de determinaciones. En este estado de conciencia, los “muchos” se corresponden con el “uno”, mientras siguen siendo “muchos”; el “ser” es la “nada”, mientras sigue siendo “ser”. En otras palabras, uno podría ver el “ser” en el nivel superficial de la existencia y la “nada” en su nivel profundo.”¹³²

Nos queda finalmente el problema de explicar la realidad del mundo fenoménico, un mundo que, como acabamos de ver, no posee más base que el vacío. Desde la perspectiva occidental clásica, esto parece contradecir los propios datos de la experiencia. Sin embargo, debemos recordar que para la filosofía oriental la realidad no está basada en el concepto de *substantia*, sino más bien en el de *relatio*¹³³. Esto quiere decir que la existencia de los objetos y los sucesos es una existencia

¹³² “Oriental philosophers, he thinks, have realized the significance of viewing things and events with so-called “compound eyes”, for they have learned to see things and events both at the dimensions determined by ontological boundaries and at a dimension completely free from all determination. In such a state of consciousness, the “many” correspond to the “one”, while they are still “many”; “being” is “nothingness”, while it is still “being”. In other words, one could see “being” only at the superficial level of existence and “nothingness” at its deep level.” En SAWAI, Y.; “Editor’s Essay” en IZUTSU, T.; *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference* (vol. 2); Keio University Press; Tokyo – 2008, p. 222

¹³³ IZUTSU, T.; “The Structure of Selfhood in Zen Buddhism” en *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the Eranos Conference* (vol. 1); Keio University Press; Tokyo – 2008, p. 121

relacional, o sea, interdependiente.

Izutsu nos ha hablado del modo en que a través del lenguaje “creamos” la esencia de los objetos de la experiencia mediante un proceso de diferenciación, es decir, la esencia que surge de la experiencia es una “esencia relacional” o “esencia relativa” que depende para su existencia de la existencia del resto de las esencias. Es por tanto un concepto diferente a la esencia como absoluto en sentido occidental, esto es, una esencia anterior a la propia existencia del objeto.

Este es el caso también cuando tratamos el problema del conocimiento: mientras en el pensamiento occidental el sujeto ocupa una posición dominante, para los filósofos orientales sujeto y objeto se igualan en su mutua dependencia.

Este problema ontológico ha sido objeto de estudio por parte de multitud de filósofos contemporáneos en Japón y podemos observar en la mayoría de ellos este mismo esquema común a la tradición oriental. Es por ello que nos gustaría ver con más detenimiento estas ideas y el modo en que son planteadas en la obra de otro importante pensador japonés: K. Nishitani.

TERCERA PARTE:
LA LÓGICA DEL VACÍO DE K. NISHITANI Y SU ESTRUCTURA



“En el caso de Nishitani puede decirse que interioriza de tal modo “occidente” que la problemática contenida en la tradición espiritual occidental surge de modo natural en su propia reflexión. El que el nihilismo surja como problema en la reflexión del propio Nishitani nos indica que el nihilismo, teniendo un origen específico en Europa, puede ser considerado como un problema fundamental de la existencia humana.”¹³⁴

Dedicaremos la tercera parte de nuestra obra al análisis de uno de los principales pensadores del panorama filosófico japonés contemporáneo, haciendo especial hincapié en su adecuación a la estructura de la “filosofía oriental” planteada por T. Izutsu por un lado, y en el modo en que continúa, por otro, con la tradición filosófica occidental, sirviendo de puente entre ambas tradiciones.

Nuestro autor nace en la prefectura de Ishikawa el 27 de febrero de 1900. Luego de pasar la infancia en su pueblo natal, tras la muerte de su padre a causa de la tuberculosis, se traslada a la edad de 14 años a Tokio con su madre para cursar estudios universitarios. Debido a que también el se había contagiado finalmente no fue admitido en la Escuela Secundaria y se vio obligado a realizar una estancia en Hokkaido para su recuperación. Sería durante este periodo de convalecencia que entraría en contacto con la

¹³⁴ “西谷においては西洋の精神的伝統の内包する問題が彼自身の問題として生起するほどに「西洋」というものが内化されていたと見てよい。ニヒリズムが西谷自身の問題として生起したということは、ニヒリズムがヨーロッパという特殊的起源をもちながら人間存在の根本問題としてうけとめられたということである。” en KETA, M.; *Op. Cit.*; p. 33

literatura de N. Sōseki¹³⁵ y los ensayos de Daisetz Suzuki¹³⁶.

Tras su completa recuperación vuelve a Tokio para realizar por fin los estudios secundarios. En esta época caerá en sus manos la obra de Nietzsche *Así habló Zaratustra* lo que lo llevará a encauzar su reflexión al tema del nihilismo y a decidirse por la carrera de filosofía en Kioto bajo la dirección de K. Nishida. En este periodo también leerá con avidez a Dostoievski, Ibsen y la Biblia.

Nishitani completaría sus estudios en Kioto en 1924 con una tesis sobre Schelling que, como nos señala Heisig “el propio Tanabe tuvo que leer dos veces”¹³⁷ debido a su densidad. Tras su graduación se dedicaría a la enseñanza en escuelas secundarias primero y, a partir de 1928, en la Universidad de Otani. En estos años proseguirá con su análisis de la obra de Schelling y realizará incluso un par de traducciones de sus obras al japonés.

En 1936 comenzaría su práctica del zen bajo las órdenes del maestro Yamazaki Taiko en el templo de Shōkoku-ji. A excepción de su estancia en el extranjero, mantendría esta práctica durante 24 años.

En 1937 recibe una beca para realizar estudios en el extranjero. Pese a que en principio se dirigía a Francia a recibir clases del pensador Henri Bergson, la falta de salud del mismo le obliga a cambiar su rumbo y dirige sus pasos a la Universidad de Friburgo, donde Martin Heidegger se

¹³⁵ Natsume Sōseki es uno de los autores más importantes de la literatura contemporánea japonesa. Entre sus obras destaca *Wagahai wa neko de aru* 吾輩は猫である (Trad. en NATSUME, S.; *Yo, el gato*; Ed. Trotta; Madrid - 2010²) en la que a través de los ojos del minino protagonista, el escritor hace un dibujo de la sociedad japonesa de la época.

¹³⁶ Acerca de D. Suzuki Cf. *Supra*, p. 73 y ss.

¹³⁷ HEISIG, J. W.; *Op. Cit.*, p. 233

encontraba precisamente impartiendo sus conferencias sobre Nietzsche. Fruto de los dos años que pasaría bajo la tutela del filósofo alemán serían múltiples ensayos acerca de la mística almena así como una comunicación en la que comparaba a Nietzsche con el Maestro Eckhart.

A su regreso a Japón y con la guerra en su punto más álgido Nishitani logra, gracias a la ayuda de Nishida, la cátedra de religión en la Universidad de Kioto. Durante la Segunda Guerra Mundial Nishitani sería muchas veces perseguido por sus ideas. Sin embargo, al final de la misma la Escuela de Kioto sería acusada de colaboracionista y Nishitani se vería obligado en última instancia a abandonar su puesto para, poco después, ser completamente inhabilitado para la enseñanza.

“Nishitani se quejaría de haber sido tratado injustamente por culpa de los ideólogos. “Durante la guerra me dieron una bofetada en la mejilla izquierda y, después de la guerra, otra en la derecha”¹³⁸

Con respecto a la guerra Nishitani se manifiesta como sigue:

“En primer lugar, el arrepentirse por la falta de sentido de esta guerra, carece en sí mismo de sentido. En realidad, tenemos que reconocer que hemos hecho esta guerra para nada. Éste es el auténtico arrepentimiento.”¹³⁹

¹³⁸ *Ibidem*; p. 236

¹³⁹ “第一に、この戦争が無意味であったといふ悔いは、それ自身無意味である。本当には、吾々自身がこの戦争を無意味にしたといふことでなければならぬ。それが真の悔いである。” En NISHITANI, K.; *Bunka to kiryoku* 文化と気力 (Cultura y vigor) en *Nishitani Keiji chosakushū* 西谷啓治著作集 (*Obras completas de Keiji Nishitani*); ; 1987; p. 201

Sobre la postura de Nishitani y la Escuela de Kioto respecto a la guerra recomendamos el ensayo de UEMURA “Nishitani Keiji no ikikata: sekai sensō to sekai Shūkyō o megutte” (西谷啓治の生き方—世界戦争と世界宗教をめぐって La vida de Nishitani Keiji: recorriendo la guerra mundial y la religión mundial) en la revista *Shisō* 思想 (*Pensamiento*); Febrero 2010;

Sin embargo, no queremos juzgar aquí las posturas políticas de nuestro filósofo, sino su pensamiento.

A los 52 años de edad sería readmitido finalmente en la Universidad de Kioto. En este momento se le pidió que escribiera un ensayo bajo el tema “Shūkyō to wa nani ka” 宗教とは何か (¿Qué es religión?). Esto lo llevaría a profundizar en sus consideraciones acerca de la vacuidad dando como fruto una serie de ensayos que finalmente se recogerían en la obra bajo el título del escrito original: *Shūkyō to wa nani ka* 宗教とは何か (¿Qué es religión?). La traducción de la misma al inglés (*Religion and Nothingness*) en 1982 marcaría un hito en los estudios del pensamiento japonés en occidente.

Tras su jubilación en 1963 continuó dando clases, primero en la Universidad de Otani y posteriormente en la de Kioto, asistiendo también como profesor invitado a Hamburgo.

A los 65 años de edad se convirtió en editor de la revista *The Eastern Buddhist*, fundada por Daisetz Suzuki y de gran prestigio en el mundo del pensamiento religioso.

Antes de su muerte en 1990 recibiría diversas condecoraciones y reconocimientos. Tras dejar este mundo y siguiendo la tradición budista se le concedió como nombre póstumo: “El lego llamado la voz del río del valle, viniendo del oeste y resonando en la vacuidad”¹⁴⁰.

Iwanami Shoten; Tokyo – 2010

¹⁴⁰ HEISIG, J. W.; *Op. Cit.*; p. 238

CAPÍTULO VI:

Del nihilismo europeo a una reflexión acerca del vacío¹⁴¹



¹⁴¹ La presente sección es una revisión del artículo “Actualidad del nihilismo: revisión del nihilismo europeo a la luz del pensamiento de Keiji Nishitani” publicado en *Agora 9* (アゴラ 9), International Center for Regional Studies, Tenri – 2012

“Durante nuestra época del instituto, poco después de la Primera Guerra Mundial, siendo pocos los libros que nos llegaban del extranjero en aquel entonces, me encontré por casualidad en una librería que había en una calle de mi barrio, con una reimpresión del *Zaratustra*. Como yo pertenecía al grupo de alemán, aprendí a leerlo relativamente rápido. Evidentemente, pensándolo ahora, resulta cuestionable hasta qué punto me había sumergido en el pensamiento de Nietzsche; pero recibí un profundo shock.”¹⁴²

De este modo responde Nishitani a la cuestión acerca de sus primeras experiencias con el nihilismo. Tras esta primera lectura de Nietzsche despertaría su interés por la filosofía y el pensamiento europeos. Primero de la mano del maestro Nishida y luego durante su estancia en Europa siguiendo las lecciones de Heidegger, Nishitani comenzaría a desarrollar su propia visión del pensamiento continental contemporáneo centrando su atención fundamentalmente en el problema del nihilismo.

En este apartado haremos un breve resumen de la postura de Nishitani acerca de la filosofía europea del siglo XIX y comienzos del XX para hacernos una idea del modo en que contemplaba el desarrollo de la

¹⁴² “僕らが高等学校のときは、第一次大戦後ですから、あまり外国から本入ってきていない時分でね、『ツアラトゥストラ』の翻刻本をたまたま本郷通りの本屋で見つけたんです。私はドイツ語の組だったものですから、割合早くドイツ語の本を読むようになっていました。もちろん、今から考えると、ニーチェの思想にどこまで深く入っていったか、どうも疑わしいですけども、非常に深いショックを受けたんです。” en ABE, M.; *Kyogi to Kyomu: Shūkyōteki jikaku ni okeru nihirizumu no mondai* 虚偽と虚無・宗教的自覚におけるニヒリズムの問題(Falsedad y nihilismo: el problema del nihilismo en la conciencia religiosa); ;Kyoto – 2000; p.174

filosofía occidental. Para ello nos fijaremos en su obra *Nihirizumu* sirviéndonos de su traducción inglesa *The Self-Overcoming of Nihilism*.¹⁴³

1. Los inicios del nihilismo europeo

Para empezar hay que destacar que Nishitani entiende el nihilismo como un problema existencial que trasciende el tiempo y el espacio, enraizado en la esencia del ser humano en el que “el ser del yo se revela al yo en sí mismo como algo falto de fundamento.”¹⁴⁴

En cambio, y al mismo tiempo, el nihilismo es también un fenómeno histórico y social, que surge en un lugar específico y en una determinada época y que está relacionado con la caída de los valores y creencias de una sociedad. Si bien el ejemplo más próximo sería el surgido en la Europa decimonónica, podemos encontrar ejemplos de nihilismo en los últimos años de la Antigüedad o en el periodo Kamakura japonés.

Sin embargo, es indiscutible que lo que entendemos habitualmente como “nihilismo” es precisamente aquel que surgiría como fruto inevitable de la modernidad europea, como respuesta a la máxima expresión de la misma, el Ser Absoluto hegeliano.

El idealismo absoluto de Hegel es una filosofía del espíritu, cuya labor consiste en la actualización de la Idea. La Idea vendría siendo el contenido de la labor autoconsciente del espíritu y se hará concreta e

¹⁴³ NISHITANI, K.; *The Self-Overcoming of Nihilism*; Ed. State University of New York Press; New York – 1990

¹⁴⁴ NISHITANI, K.; *Op. Cit.*; p. 3

histórica (esto es, real) en el Concepto. He aquí la base para la afirmación: “Todo lo que es racional es real, y lo que es real es racional”.

Esta perspectiva del idealismo absoluto termina con cualquier posible relativismo en tanto que termina negándose a sí mismo y uniéndose al Ser. La propuesta hegeliana agota, literalmente, la posibilidad de pensar desde un punto de vista realista en tanto que la totalidad de lo Real es absorbida por la Idea. De ahí que para muchos Hegel marque el final del pensamiento, el fin de la filosofía, el fin de la historia.

La consecuencia de este punto de vista radical no se haría esperar. Los autores que trataron de oponerse al idealismo absoluto de Hegel no pudieron hacerlo de otro modo más que radicalizando también sus posturas y aferrándose a las pocas parcelas de realidad que habían quedado fuera del alcance del filósofo de Jena: lo inmediato, la percepción, “el deseo ciego de vivir, la libertad del mal, la facticidad de la experiencia, la Existencia, la vida.”¹⁴⁵

Las bases del idealismo hegeliano serán desmontadas y se procurará poner en evidencia su falsedad por todos los medios. El resultado no podía ser más previsible: al derrumbar un Absoluto omniabarcante, tan sólo la Nada permanecería.

“La filosofía de Hegel representaba el mayor logro de la metafísica hasta el momento; era, como diría Feuerbach “el último soporte racional de la teología.” El colapso de la filosofía de Hegel por tanto señalaba la invasión gradual del nihilismo en el espíritu

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 11

Europeo y era un presagio del nihilismo por venir.”¹⁴⁶

a. Schopenhauer

El primer ejemplo de estas respuestas lo encontramos en Schopenhauer y su idea de “voluntad”. Para este pensador el Dios cristiano no es más que el modo en que occidente ha decidido dar un nombre a la voluntad, raíz última de todo lo real.

Como tal, la voluntad es percibida espacial y temporalmente bajo una multitud de formas diferentes que ocultan la unidad última subyacente a todo lo existente. Es por ello que podemos asegurar que el mundo, tal y como se nos muestra, no es más que una “representación”, como imágenes en un sueño.

El tiempo nos muestra que todo termina desapareciendo tarde o temprano. El deseo de aferrarse a estos fenómenos es el origen del sufrimiento. De ahí que cuando el ser humano se percata de esta nulidad de lo existente no pueda sino responder una vez más mediante la “voluntad de vivir”. El tedio y el aburrimiento se encuentran al acecho en cada paso que damos en este mundo de apariencias; sin embargo, lo afrontamos “matando el tiempo”, expresión que no puede ser más representativa del sinsentido de nuestra existencia.

Tenemos por tanto que lo que da sentido en última instancia a nuestra existencia es la voluntad, pero al mismo tiempo, en tanto que nos ata a una

¹⁴⁶ “The philosophy of Hegel represented the highest achievement of metaphysics up until then; it was, as Feuerbach put it, “the last rational supporting pillar of theology.” The collapse of Hegel’s philosophy therefore signaled the gradual encroachment of “nihilation” into the European spirit and was a portent of the nihilism to come.” En NISHITANI, K.; *Ibidem*; p. 13

realidad falsa, se revela como la fuente de nuestro sufrimiento. ¿Qué podemos hacer entonces para alcanzar la felicidad? La respuesta la vería Schopenhauer en el budismo: liberarse mediante la negación. Esta negación, sin embargo, es tan sólo una interpretación errónea del sentido de la *nada* o el *vacío* presentes en el pensamiento oriental. Esto se debe a un problema de traducción en la que no se ha tenido en cuenta el contexto. Durante el siglo XIX era habitual interpretar en un sentido negativo, relativo, el concepto de *śūnyatā*; lo cual terminaría por guiar al autor alemán (y a muchos otros) a un callejón sin salida.

b. Kierkegaard

Para nuestro segundo autor, la filosofía hegeliana comete el error de desviar todas las contradicciones con la excusa de su proyección en lo eterno. Kierkegaard veía entre la propuesta del filósofo de Jena y el mundo a su alrededor una profunda contradicción: el ser humano entendido desde la perspectiva idealista no se correspondía con los hombres y mujeres reales, existentes.

Schopenhauer nos hablaba del tedio, pero en nuestra vida diaria son tantas las necesidades (ropa, alimento, refugio...) que no tenemos tiempo de pararnos a reflexionar sobre ello. Por ello buscamos una salida en la religión para dotar de sentido a estas acciones rutinarias. Pero ¿qué sucede cuando nuestras creencias entran en crisis? Que nos encontramos de lleno con el aburrimiento. Nos damos cuenta de la inutilidad de nuestras acciones y no podemos hacer más que construir nuevas distracciones.

“La existencia, habiendo perdido su centro, se disipa; la vida, que se ha convertido en puro aburrimiento, se “distrae” a sí misma mediante “excéntricos” (es decir, periféricos) placeres. Esta distracción de la mente es en su base puro aburrimiento; lo que evade el tedio es en sí mismo tedio.”¹⁴⁷

Para huir del nihilismo el hombre debe hacer interesante su vida de un modo u otro; y es aquí donde surgen la idea kirkegaardiana de los tres tipos de existencia: estético, ético y religioso.

Pero cualquiera que sea su elección, el hombre se halla en su subjetividad con la ansiedad, la angustia, que le provoca la nihilidad. El único modo de superarla será la confrontación existencial con el pecado original y la finitud y la muerte enraizadas en él.¹⁴⁸

c. Feuerbach

Al igual que Kierkegaard, Feuerbach criticará la postura hegeliana por no ser un reflejo de la realidad concreta del hombre. Sin embargo, mientras el danés buscó una salida en la fe a través del existencialismo, el autor de los *Principios de una filosofía del Futuro* intentaría crear una nueva “antropología”.

Para ello comenzará una crítica a la religión (cristiana). Verá en Dios, el ser Absoluto, una idealización de la naturaleza humana: el hombre ha creado a Dios a su imagen y semejanza y no al revés. Por tanto todo el

¹⁴⁷ “Existence, having lost its center, is dissipated; life, which has become pure boredom, “distracts” itself among “excentric” (that is, peripheral) pleasures. This distraction of the mind is at ground pure boredom; what evades the void is itself void.” *Ibidem*; p. 19

¹⁴⁸ *Ibidem*; p. 21

discurso teológico no es sino, en su realidad profunda, parte de la antropología.

Esta crítica de la religión puede ser trasladada también al idealismo: el Concepto en Hegel se corresponde con la idea de Dios en tanto que espíritu Absoluto y es de este del que participa el hombre. Esto equivale a decir, en palabras del propio Feuerbach, que “el esqueleto tiene más realidad que el ser humano viviente”.

Asimismo, se criticará la moral tradicional que consideraba a Dios como centro y fuente de la misma. Para Feuerbach, ésta debería basarse única y exclusivamente en el amor de un ser humano a otro. De aquí sale su propuesta de una nueva religión convertida en ética, pues solo como tal aquella puede ser tolerada.

Las propuestas de Feuerbach, pese a no tener una base nihilista (antes al contrario, ayudarían a la fundación del materialismo marxista); si tuvieron una labor fundamental a la hora de destruir las bases de la sociedad moderna. De hecho Nietzsche hablaría del socialismo como de un tipo de “nihilismo moderno que desconoce la nihilidad que acecha en su fondo”.¹⁴⁹

Hasta el momento hemos analizado momentos parciales del surgimiento del nihilismo desde sus raíces en el idealismo absoluto hasta sus primeros desarrollos en los pensadores inmediatamente posteriores al mismo. Es momento de dirigir nuestra mirada hacia el primer nihilista radical.

¹⁴⁹ *Ibidem*; p. 27

2. El desafío nietzscheano

Como ya hemos comentado al comienzo de esta sección, Nietzsche sería el primer contacto no sólo con el nihilismo, sino con el pensamiento occidental por parte de Nishitani. La impresión que su lectura causaría en el joven pensador parece haberle hecho dirigir sus esfuerzos posteriores a la comprensión del problema de la nada/vacío por lo que no es de extrañar que ocupe el lugar central en su estudio en *Nihirizumu*.

Si hacemos caso al pensador alemán nos encontraríamos en nuestro tiempo precisamente en el reinado del nihilismo. Nietzsche veía en la Europa de su época multitud de señales que predecían su advenimiento y es por ello que intentaría, con su provocativa obra, por un lado, ponernos sobre aviso, pero por otro, conminarnos a abrazarlo.

Parece lógico por tanto el estilo evangélico del *Zaratustra*, que anuncia a los hombres la muerte de Dios y la soledad existencial. Pero son pocos los que están dispuestos a escuchar.

Tras darse cuenta de que se hallaba predicando en un desierto, Nietzsche parece decidido a dedicar sus últimos esfuerzos a su mayor creación: *La voluntad de poder*. Desgraciadamente la muerte le sorprende en la labor y lo único que nos quedarán son las anotaciones publicadas a título póstumo.

Sin embargo, a pesar de estar inacabada y ordenada de un modo incierto por sus allegados, es aquí en donde podemos ver con mayor

claridad sus ideas. Entre ellas el concepto mismo de nihilismo.

En la primera sección de la obra, se define el nihilismo como “aquella condición en la que los más altos valores han perdido su valor”¹⁵⁰. Recordemos que para Nietzsche los grandes valores de la cultura occidental, pese a estar enraizados en la fe cristiana (o precisamente por ello), habían llegado a su límite. De hecho, el punto de apoyo que los había sostenido hasta el momento (Dios) había desaparecido (muerto, asesinado a manos de los hombres).

A lo largo de la historia podemos observar precisamente esta tendencia al nihilismo. Nietzsche nos muestra cómo tras unos comienzos del lado de las religiones místicas, el cristianismo iría poco a poco, con la formación de las grandes cosmovisiones medievales, uniendo sus fuerzas con la filosofía en su búsqueda de la tan proclamada Verdad absoluta. La sistematización de la creencia y la insatisfacción ante la falta de respuestas que se adecúen a tan alta aspiración sería el germen de la ciencia moderna.

Poco a poco el hombre se hace consciente de que no sólo puede explicar de un modo racional los hechos, sino que además, todo aquello en lo que había venido creyendo hasta el momento se tambalea: la búsqueda de la Verdad termina revelando la falsedad de los hechos. La interpretación histórica del valor de la existencia iniciada desde el cristianismo tiene como consecuencia última la desvalorización de la existencia misma.

Lo que caracteriza a Nietzsche es, por tanto, que pone al mismo nivel

¹⁵⁰ *Ibidem*; p. 33

la metafísica tradicional basada en la religión y el naturalismo científico¹⁵¹. En última instancia éste surge de aquélla y tiene el mismo destino.

Sin embargo, al contrario que sus predecesores, Nietzsche no ve esta caída de los valores tradicionales una tragedia insalvable. Al contrario, tal y como lo entiende Nishitani, el pensador alemán se levanta de entre los restos de esta moral en ruinas y observa el futuro con optimismo: siendo consciente de la nada que lo rodea el hombre tiene ahora la oportunidad de reelaborar su discurso sobre una base “real”, la nihilidad.

Es aquí donde comienza el discurso nietzscheano acerca del *amor fati* y el “eterno retorno”. Y son estas dos ideas (la aceptación del propio destino y la repetición eterna del ciclo de la nada) las que pretenden ser el apoyo necesario para la creación de una nueva moralidad y una nueva visión del mundo.

Y es que Nietzsche crea un discurso metafísico completamente nuevo para criticar precisamente la salida de la realidad de los anteriores modelos religioso y científico. La creencia y la búsqueda de una Verdad, las ideas de Bondad y Belleza como referentes, habían alejado la reflexión de la existencia y es a ésta a la que debemos regresar si queremos hallar un fundamento a nuestra vida cotidiana.

Esta aceptación de la existencia como nihilismo será la base de la idea de *Existenz* presente en la obra de Nishitani tal y como veremos más adelante.

¹⁵¹ *Ibidem*; p. 63

3. La superación del nihilismo

Como hemos dicho ya, tras la lectura de la obra de Nietzsche, Nishitani se interesaría por la reflexión acerca del nihilismo. Para una mejor comprensión de la problemática se dirige en primera instancia al pensador que en la época se encontraba en pleno proceso de creación de una nueva filosofía con base en la idea de “nada absoluta”: Nishida.

Sin embargo, la respuesta del maestro Nishida vendría en forma de recomendación de realizar estudios en el extranjero. Como ya hemos dicho en la breve reseña biográfica acerca de Nishitani, pese a que en un primer momento planea estudiar con Bergson, el destino lo terminaría llevando al despacho de Heidegger.

Nishitani pronto vería en el profesor alemán la culminación del nihilismo europeo como sistema filosófico en la “forma de una metafísica científica”¹⁵². Esto se debe principalmente a su pertenencia a la corriente fenomenológica iniciada por Husserl que perseguía el objetivo de elaborar una filosofía como ciencia rigurosa.

“Heidegger se abrió camino a través de las escuelas neokantianas, Husserl, Dilthey y otros, uno tras otro. Compartiendo con ellos la convicción de que la ciencia es un ingrediente esencial de la existencia humana, parece haberse dado cuenta del peligro del punto de vista científico de separar el yo de la subjetividad y la

¹⁵² *Ibidem*; p. 157

Existencia”¹⁵³

Es por ello que decide realizar una ontología existencial. Para Heidegger el centro de toda reflexión filosófica es el problema del Ser (la filosofía es, en sí, la “ciencia” del Ser).

Tan sólo tenemos que observar las páginas iniciales de su obra *Ser y Tiempo* para darnos cuenta de lo que será a partir de ese momento el centro de su reflexión:

“1. El “ser” es el concepto “más universal”. [...] 2. El concepto de “ser” es indefinible. Es lo que se ha concluido de su suprema universalidad. [...] 3. El “ser” es un concepto evidente por sí mismo. En todo conocimiento, en todo enunciado, en todo comportamiento respecto de un ente, en todo comportarse respecto de sí mismo, se hace uso del “ser”, y esta expresión resulta comprensible “sin más”. ”¹⁵⁴

Esta comprensión inmediata del “ser” en la vida diaria se vuelve problemática cuando se la pone bajo la mira de la filosofía. Concretamente, la filosofía resulta ser la problematización de cuestiones que en el día a día damos por supuestas o creemos comprender de un modo rudimentario¹⁵⁵. He aquí la diferencia fundamental entre la filosofía y el resto de las ciencias: mientras éstas son ciencia de “seres” en tanto en cuanto tratan parcelas de la vida cotidiana, la filosofía (Ontología) es la ciencia del “Ser”,

¹⁵³ “Heidegger worked his way through the neo-Kantian school, Husserl, Dilthey and others, one after the other. Sharing with them the conviction that science is an essential ingredient of human existence, he seems to have realized the danger in the scientific standpoint of divorcing the self from subjectivity and Existence.” en *Ibídem*; p. 158

¹⁵⁴ HEIDEGGER, M.; *Ser y Tiempo*; Ed. Trotta; Madrid – 2006; p. 26 y ss.

¹⁵⁵ NISHITANI, K.; *Ibídem*; p. 160

esto es, tiene un rango superior convirtiéndose en aquélla de la que dependen todas las demás.

Heidegger realiza un estudio acerca de este “Ser-en-el-mundo” (*Dasein*) y al hacerlo termina topándose frente a frente con el problema de la “Nada”: es el concepto del ser humano como “ser-para-la-muerte” (*Sein zum Tode*).

El hombre es un ser “arrojado” en el mundo y que se dirige de modo inexorable hacia la muerte. Este “ser-para-la-muerte” es precisamente el que dota de individualidad a toda Existencia haciéndonos conscientes de nuestra realidad como *Da-sein* finitos. Junto con esta ansiedad de la Existencia surge la Nada como elemento básico que fundamenta toda reflexión filosófica.

La Nada se convierte por tanto en el auténtico lecho de roca que se oculta en nuestra vida cotidiana y es por ello que Nishitani considerará como cuestión fundamental de la filosofía no tanto la pregunta por el “Ser”, sino la pregunta por la “Nada” (Vacío en su terminología).

Nishitani vio en el desarrollo del nihilismo europeo un acercamiento del pensamiento occidental a las posturas tradicionales del budismo *Mahāyāna*, pero todavía desde la perspectiva del “Ser”. El nihilismo en Europa es siempre un nihilismo relativo.

En el momento en que se formula la pregunta “¿Por qué existe el Ser, más bien que la Nada?”, se realiza desde la perspectiva “¿por qué el Ser no resulta aniquilado por la Nada?”, esto es; cómo es posible que la Nada, que parece encontrarse de modo subyacente en la totalidad de lo real, no

destruya sin más la esfera del Ser; y cuál es el sentido último de la misma. Si el Ser se ve desplazado de su posición absoluta, ¿cómo podremos fundamentar las reglas básicas de nuestra existencia (moral, ética, política, etc.)?

En opinión de Nishitani, los japoneses pueden y deben tomar consciencia, en pleno auge de la europeización del país (tras el inicio del periodo Meiji), de que en su cultura poseen una versión todavía más profunda y auténtica (aquella basada en el budismo) que estos desarrollos foráneos. En su febril intento por asimilar las ideas occidentales parecen olvidar sus raíces, y no son conscientes de que la conclusión a la que la filosofía clásica había llegado tras 2500 años de reflexión, está ya presente en las prácticas de la meditación de los primeros años del budismo.¹⁵⁶

De ahí la necesidad de escribir una nueva filosofía fundamentada en la idea de *śūnyatā* que permita superar las dificultades que se ha encontrado occidente en su camino. Cambiar la pregunta a la que hacíamos referencia por un cuestionamiento acerca de la Nada, acerca del modo en que el *ser* (con minúscula) existe en su interior.

¹⁵⁶ En este aspecto su objetivo es el mismo que se había planteado D. Suzuki, como hemos podido comprobar más arriba. Cf. *Supra*, p. 73

CAPÍTULO VII:
Introducción a la filosofía de K. Nishitani



Para poder tener una visión panorámica del pensamiento filosófico de Nishitani podemos fijar la mirada en el artículo que se considera central en su obra: “¿Qué es religión?”. En él se recogen algunas ideas fundamentales que serán desarrolladas posteriormente a lo largo de su vida tales como los conceptos de “sustancia”, “vacío”, “religión”, etc.; y resulta, por tanto, una perfecta introducción general a su pensamiento.

“La pregunta ¿qué es la religión?, vista desde otra perspectiva viene cuestionándonos por qué la religión nos es necesaria, con qué propósito existe. Por qué la religión es necesaria es una pregunta que se nos plantea a menudo. Sin embargo la pregunta en sí ya contiene un problema. Por un lado, para la persona que plantea esa pregunta, la religión no es todavía algo necesario. La ineluctabilidad de la religión no está presente todavía en ese individuo. Él en sí mismo no considera todavía a la religión como algo que exista necesariamente. Declara esto mismo al realizar semejante pregunta. Sin embargo y al mismo tiempo, desde otro punto de vista, el que precisamente para tal individuo la religión sea algo ineludible está contenido en la religión misma. [...] En resumen, la relación contradictoria que mantenemos con la religión es tal que precisamente para aquél que no la considera necesaria, es ineludible. Esto es algo que no puede decirse de ninguna otra cosa.”¹⁵⁷

¹⁵⁷ “宗教とは何かといふことは、裏から見れば宗教といふものが我々にとって何のためにあるか、我々にとってなぜ必要かといふことである。宗教はなぜ必要かといふとは、よく出される問いである。その問いそのものが併し、すでに問題をふくんでいる。一方

Al leer estas palabras el pensador occidental no puede sino traer a su memoria las palabras de Aristóteles en defensa de la filosofía o algunas de las defensas que se han hecho de la metafísica a lo largo de la historia. Así como no podemos negar la filosofía sino desde la propia filosofía, también la religión se nos presenta como algo que se reafirma en su propio cuestionamiento.

Nishitani nos dice que ésta es una característica exclusiva de la religión y esto nos trae nuevamente a lo que ya habíamos apuntado más arriba: la falta de diferenciación entre religión y filosofía en el mundo oriental. Tal y como nos indica K. Kosaka en su obra *Filosofía occidental, pensamiento oriental*:

“En occidente, la filosofía tiene su fuente en la Grecia Antigua y el helenismo, mientras que la moral y la religión beben del hebraísmo, teniendo por tanto dos orígenes diferentes. Frente a esto, en oriente, sea en la India o en China, filosofía y moral o religión tienen el mismo origen.”¹⁵⁸

からいへば、その問ひを出す人にとっては、宗教はまだ必要になっていない。宗教野然性がその人のうひには現れていない。彼自身のうちで宗教がまだなくてならないものとはなっていない。さういふことを、かれはその問ひによって告白しているのである。併し同時に、他方からいへば、まさしくさういふ人にこそ宗教が必要だといふ意味が、宗教にはある。[...]要するに、その人は宗教を必要としていない、だからこそその人は宗教を必要とする、といふ矛盾した関係が、宗教の我々に対する関係である。さういふことは外の如何なる事柄についてもいへない。” En NISHITANI, K.; *Nishitani Keiji chosakushū*. 西谷啓治著作集 (*Obras completas de Keiji Nishitani*) Vol. 10 *Shūkyō to wa nani ka* (¿*Qué es religión?*?); Tokio – 1987; p. 3

¹⁵⁸ “西洋においては、哲学は古代ギリシャあるいはヘレニズムを源泉にし、宗教・道徳はヘブライズムを源泉にして、二つの異なった源泉を有しているのに対して、東洋においては、インドにおいても中国においても、哲学と宗教・道徳が同一の源泉から生じている” en KOSAKA, K.; *Seiyo tetsugaku, toyo shiso* (西洋哲学・東洋思想 *Filosofía occidental, pensamiento oriental*), Kodansha, Tokio – 2011, p. 23

En el mundo asiático nunca ha existido una distinción clara entre pensamiento filosófico y sabiduría religiosa. Si bien es cierto que en el mundo occidental no han sido pocas las ocasiones en que filosofía y religión han ido de la mano (pensemos, por ejemplo, en la Edad Media); se ha tendido a ver siempre a una en un plano superior a la otra: en ciertas ocasiones la filosofía sirviendo de *ancilla* de la teología, otras quedando relegada la religión a un segundo plano.

Sin embargo, el hecho mismo de que exista una relación entre la filosofía y la religión en occidente, nos pone ya sobre la pista de que se las considera dos elementos diferenciados. El panorama que nos encontramos en Asia se revela distinto: la filosofía es religión y la religión es filosofía. Una pequeña aproximación al budismo nos permite ver en seguida que las enseñanzas del Buddha son más cercanas a las de un pensador que a las de un profeta.

Este punto es fundamental y es por ello que, en adelante, cada vez que usemos el término “religión” o “religioso” en relación con el pensamiento de Nishitani debemos tener presente también esa otra faceta filosófica incluida de modo tácito. De hecho, el propio autor nos pone sobre aviso del uso que da a ambos términos, filosofía y religión, del modo que sigue:

“La labor de la filosofía es analizar desde el interior la totalidad de las cosas, definir su estructura, aclarar su esencia y realizar una unificación de la misma. Sin embargo, el trascender la existencia esencial de la totalidad de las cosas y volver a la existencia real, será

labor únicamente de la espiritualidad religiosa.”¹⁵⁹

Vemos por tanto como nuestro autor reserva a la filosofía el papel analítico, pero al mismo tiempo considera que mediante su labor se aleja de la realidad, siendo necesario el pensamiento “religioso” para regresar a la misma. Nos encontramos, nuevamente, ante el planteamiento de un camino de “ida y vuelta” a la cosa-en-sí.

Volviendo al texto y a la afirmación de Nishitani acerca de la ineluctabilidad de la religión el autor nos plantea la dificultad de responder a las preguntas que la humanidad se ha venido haciendo respecto a la misma: ¿por qué o para qué existe la religión?

Nishitani compara entonces la religión con la cultura (en relación a las artes y las ciencias) y con las necesidades naturales. Con respecto a la cultura nos recuerda lo siguiente:

“En relación a la pregunta de por qué son necesarias las artes y las ciencias se responde que para el progreso de la humanidad, para la felicidad del hombre, o bien para el propio conocimiento; y con ello los motivos de su importancia son explicados. En cambio éstas no son imprescindibles. De no existir podríamos continuar, en cierto modo, con nuestra vida.”¹⁶⁰

¹⁵⁹ “一切のものを内から分析し、その構造を解体し、その「本質」を解明し、一切を本質的に統一するのは哲学の役割である。併しかかる本質存在を超えて再び一切のものの現実存在に帰るのは、宗教的靈性に於てでなければならぬ。” en NISHITANI, K.; *Nishitani Keiji chosakushu*. 西谷啓治著作集 (*Obras completas de Keiji Nishitani*) Vol. 6 *Shūkyō tetsugaku* (宗教哲学 *Filosofía de la religión*); Tokio – 1987; p. 74

¹⁶⁰ “芸術や学問がなぜ必要かといふ問いに対しては、人類の向上のためとか、人間の幸福のためとか、或は自分の教養のためといふやうな答へが出され、それによってその必要な所以が説明される。その代わりに其等は、どうしてもなくてはならないものではない。其等は、なくてもどうかにか生きて行けるものである。” En NISHITANI, K.; *Op. Cit* ; p. 3

Pese a las facilidades que el ser humano obtiene a través de la ciencia, ésta es un lujo, algo de lo que, en caso de necesidad, podríamos prescindir. La propia historia de la humanidad es la muestra de ello: aunque en los últimos siglos los avances de la técnica y los grandes descubrimientos científicos nos han hecho la vida, en cierto modo, más cómoda; el ser humano ha sobrevivido perfectamente sin ellos durante varios milenios. Evidentemente no faltará quien defienda que el espíritu científico es connatural al ser humano y que por tanto el desarrollo de la ciencia es algo también ineludible. Sin embargo, la historia parece apuntar a que el progreso científico se encuentra más bien relacionado con ciertas características culturales (en muchos casos con las creencias religiosas) que son las que determinan que una civilización se decida a dirigir sus esfuerzos bien a buscar una explicación matemática a las órbitas planetarias, bien a rezar a un determinado dios para vencer a sus enemigos.

La religión no nos permite controlar la naturaleza, sino que nos enseña a aceptarla con humildad. La religión no nos facilita el día a día. Y sin embargo, se nos aparece como algo necesario. Es por tanto evidente que la naturaleza de la religión debe de ser diferente a la naturaleza de la ciencia y las artes.

¿Será entonces que la religión es necesaria en el mismo sentido en que lo es el alimento? Si no comemos el único destino que nos espera es la extinción. Lo mismo puede decirse de todas las demás necesidades naturales. La religión en cambio no parece esencial en este aspecto. Muchos son los que abandonan toda religión o se declaran ateos y no por

ello pierden la vida. Por tanto tampoco parece corresponderse con el tipo de necesidad a la que pertenecen el alimento, la bebida, etc.

Tenemos por tanto que la religión se sitúa al margen de la vida natural y de la vida cultural. Siendo este el caso, ¿está justificada la pregunta por su *telos*? Nishitani opina que no podemos preguntar por el fin de la religión en tanto en cuanto se relaciona con la vida en un aspecto más fundamental que el de la utilidad. De hecho nos recuerda que aquellas religiones que ponen la utilidad como su problema central están condenadas al fracaso¹⁶¹.

Nishitani nos señala al respecto dos aspectos fundamentales de la religión que deberían prevenirnos de cualquier intento de búsqueda de un fin utilitarista en la religión.

“En primer lugar, la religión es un asunto que afecta siempre a personas individuales. [...] Es decir, la clave para entender qué es la religión se encuentra únicamente en la propia religión y aparte de éste no hay otro modo de comprenderla”¹⁶²

Si hacemos caso a las palabras del maestro japonés todas aquellas críticas lanzadas contra la religión desde otros campos como la ciencia o la sociología carecen de valor en tanto en cuanto se centran en algo que no es el aspecto fundamental de la misma (su utilidad) y además lo hacen desde valores universales (mientras que la religión es algo que concierne al individuo).

¹⁶¹ NISHITANI, K; *Ibídem*; p. 4

¹⁶² “第一に、宗教といふものは何時でも、各人自身にとっての各人自身の事柄である。即ち、宗教的要求のみが宗教の何であるかを理解する鍵であり、それ以外宗教を理解する道はない。”. En NISHITANI, K.; *Ibídem*; p. 4

Y es a partir de este momento que Nishitani tratará de dar una respuesta filosófica al problema cambiando la pregunta (y este es el segundo aspecto que debemos tener en cuenta cuando queramos elaborar nuestra propia reflexión): la religión no puede contestar a su propio fin, pero sí da sentido a la pregunta por el fin del individuo mismo.

“¿Con qué fin existimos?”: responder a esta pregunta es lo que hace a la religión necesaria. Podemos encontrar el propósito de todo cuanto nos rodea imaginándonos a nosotros mismos como *telos*, pero ¿qué sucede si cuestionamos la existencia de éste? “Por qué o para qué existo” es la pregunta fundamental y si no podemos responderla cualquier otra parece fútil. Cuando el individuo se enfrenta a esta duda es cuando comienza el verdadero pensamiento.

La idea de la filosofía como una reflexión acerca de la muerte no es ajena al pensamiento occidental. Nishitani vuelve a retomarla en tanto que es en su encuentro con la misma en que el hombre alcanza una mayor profundidad reflexiva. Es en este encuentro con el abismo que el ser humano toma conciencia de la nihilidad.

“Esa nihilidad vacía de sentido todo lo que nos rodea en nuestra vida cotidiana. Por ello, el que nos cuestionemos a nosotros mismos y el problema del por qué existimos se debe a que la nihilidad ha aparecido en lo más hondo de nuestra existencia, convirtiéndola en un problema relevante.”¹⁶³

¹⁶³ “その虚無は、我々に於ける人生の意味を無意味にするやうなものである。それ故、我々自身にとって問ひに化するといふこと、我々が何のためにあるかといふ問題が起こることは、我々の存在の根柢から虚無が現れて来て、其おくから我々の存在そのものが

La problematización de la idea del Ser, por tanto, surge en primera instancia de la conciencia de la nada, de ese vacío que se abre bajo nuestros pies destruyendo nuestra realidad cotidiana.

Como hemos dicho antes, esta búsqueda del sentido coincide con la búsqueda religiosa. De ahí la pertinencia de la pregunta “¿qué es la religión?” y de ahí que la respuesta tan sólo pueda hallarse dentro de la misma religión.

Sin embargo, a lo largo de la historia han sido muchos los pensadores que han tratado de abordar este problema desde las más diversas perspectivas. Nishitani nos ofrece en su obra un nuevo punto de vista en el que se pone de manifiesto, por un lado su conocimiento de la filosofía occidental y, por otro, su experiencia en el camino del budismo zen.

Comienza recordándonos cómo en multitud de ocasiones se ha definido a la religión, de un modo bastante restringido, como la relación entre el hombre y un absoluto como puede ser Dios¹⁶⁴. En otras ocasiones se han dado posturas más abiertas que prefieren hablar de la relación con “lo sagrado”.

Por su parte Nishitani, en una primera tentativa de definición de la religión, la considera “en una palabra, el despertar de lo real, o lo que es más, la autoconsciencia real de la realidad”¹⁶⁵.

La realidad se vuelve real en tanto en cuanto nosotros nos apropiamos de ella. Al hacernos conscientes de la realidad ésta despierta a

我々自身に疑問符と化するといふことである。” En NISHITANI, K.; *Ibidem*; p.7

¹⁶⁴ *Ibidem*; p. 8

¹⁶⁵ “一言でいへば、実在の自覚、しかも実在の實在的の自覚” En *Ibidem*; p. 8

sí misma y se realiza en nosotros. Y al hablar aquí de apropiación no nos referimos al conocimiento teórico tradicional propio de las ciencias, sino al hecho de “realizarnos” a nosotros mismos en tanto que existentes. Para llevar a cabo una apropiación auténtica de la realidad lo que tenemos que hacer es darnos cuenta de que pertenecemos a la misma, de que existimos en su interior y, a su vez, ésta se realiza en último término en el nuestro.

1. Realidad y autoconsciencia

Pero, ¿qué es la realidad? Para Nishitani existían hasta el momento dos respuestas aparentemente contradictorias. Por un lado tenemos el punto de vista de la vida cotidiana, desde el que consideramos real todo aquello que nos rodea (nuestro exterior *soto* 外): las montañas, los ríos, los árboles, la gente de nuestro vecindario. Al mismo tiempo tenemos nuestros sentimientos y emociones (nuestro interior *uchi* 内): la ira, el deseo, la tristeza.

Enfrentada a esta se encuentra la perspectiva científica, preocupada de clasificar y cuantificar, de establecer leyes que expliquen los sucesos. La realidad exterior parece estar atada a estas leyes y no poder separarse de ellas; y la interior también ha ido poco a poco cediendo terreno a la teoría, siendo explicada en cuanto a su relación con el funcionamiento cerebral.

Pese al continuo avance de esta segunda “realidad” sometida a reglas, es difícil todavía negar completamente la existencia de la primera. Ambas

visiones parecen condenadas a coexistir, conscientes la una de la otra y sabedoras de la imposibilidad de eliminar su contrapartida.

Nishitani, consciente de esta dificultad a la hora de definir lo real, nos propondrá la perspectiva del vacío:

“Además de las cosas expuestas hasta el momento, también la muerte y la nihilidad son reales. La nihilidad es la negación absoluta de las diversas cosas y fenómenos y la muerte es la negación de la vida en sí. Por tanto, si la existencia de la vida y de las cosas es considerada real, la de la muerte y la nihilidad también debe serlo.”¹⁶⁶

De este modo nos presenta por primera vez la nihilidad como parte innegable de la realidad. A pesar de que, como ya hemos dicho, sólo se nos haga presente en ciertos momentos; Nishitani nos recuerda que siempre ha estado, está y estará ahí, y que ignorarla tan sólo nos llevará a construir nuestro edificio metafísico sobre la arena.

Para nuestro pensador, este error viene determinado fundamentalmente por el propio concepto de “ego” imperante en el mundo occidental desde la época moderna. El yo característicamente cartesiano que elabora todos nuestros juicios nos obliga a realizar una división categórica entre sujeto y objeto: el yo que observa desde un hipotético territorio fuera de todo espacio y el “mundo” que se extiende a sus pies; la “res cogitans” y la “res extensa”.

¹⁶⁶ “今まで挙げたやうなものとは別に、死や虚無も実在する。虚無はそれらのいろいろな事物や事象の存在そのものに対する、絶対的な否定性を意味し、死は生そのものに対する絶対的な否定性を意味するが、生や事物の存在が実在的といはれると等しく、死や虚無も実在的といへる。” En *Ibíd.*, p. 11

El punto de vista de Nishitani, con base en el budismo, tiende a la identificación en uno sólo de estos dos elementos. Recordemos que la doctrina de la negación del yo (*muga* 無我 en japonés, *anātman* en sánscrito) nos enseña que aquello que solemos considerar como nuestra propia identidad no es más que una apariencia engañosa que, por un lado, nos impide percibir la realidad tal cual es y, por otro, nos ata a este mundo de ilusión y sufrimiento impidiéndonos escapar de la rueda de las reencarnaciones (*rinne* 輪廻 o *saṃsāra*).

Esta visión egocéntrica de la realidad sería la que daría origen a la ciencia moderna. El todopoderoso yo se sitúa por encima de la materia y logra dominarla mediante el estudio de las leyes que rigen sus movimientos. Sin embargo, esto conlleva el peligro de ver todo aquello que nos rodea como mera materia prima, como algo que podemos utilizar en nuestro propio beneficio sin preocuparnos de las consecuencias. Para Nishitani, éste es un cambio fundamental respecto al mundo antiguo en donde parecía existir una “corriente vital” que conectaba a todos los elementos. Incluso en la visión cristiana, con el hombre como cabeza visible de la creación, todos los seres vivos compartían el hecho de ser criaturas de Dios. Esta conexión tiende a desaparecer con el avance de la ciencia y la tecnología: en su afán de dominio, la soberbia del hombre parece no tener fin.

Para el filósofo de Ishikawa, esta perspectiva cartesiana dista mucho de ser irrefutable: el *cogito, ergo sum* se le aparece a Nishitani como problemático ya desde su base: *cogito*. Para Descartes el “yo pienso” es una

verdad absoluta e indudable y, por ello, adecuada para fundamentar cualquier otro conocimiento.

Nishitani no discute el hecho de que si tomamos esto como presupuesto, será fácil llegar a la conclusión “pienso, luego existo”. De hecho el “yo” que deducimos en *ergo sum* se encuentra ya en el (*ego*) *cogito* por lo que, en cierto sentido, resulta casi tautológico. Sin embargo para nuestro autor es este *cogito* lo que no resulta tan evidente.

“De este modo, tomar el “pienso, luego existo” desde el mismo “pienso, luego existo”; es decir, considerar la evidencia de la autoconciencia como reflejada en el lugar de la propia autoconciencia, es sólo natural para ese mismo “ego”. [...] El hecho mismo de que la evidencia de la autoconciencia, el que el yo sea evidente para sí mismo, nos hace sentir la necesidad de observar ese hecho evidente desde una posición superior al mismo.”¹⁶⁷

Nos hace ver por tanto que para evitar esta tautología debemos tratar de posicionarnos desde un nivel superior, en tanto que más elemental, al propio *cogito* para lograr una fundamentación válida. Esta perspectiva será precisamente la del vacío.

Como ya hemos dicho con anterioridad, la nihilidad se nos hace presente de modo inmediato en determinados momentos de nuestra vida cotidiana: la enfermedad, la muerte de un familiar, el fracaso en alguno de

¹⁶⁷ “そのやうに〔我考ふ、故に我あり〕を〔我考ふ、故に我あり〕から考へるといふこと、即ち自己意識とその自明性が同じ自己意識の場に写されて見られるといふことは、さいうふ〔自我〕にとって最も自然なことである。[...]自己意識のもつ自明性、自己が自己自身にとって明白であるといふこと自身が、反ってその明白な事実をそれ以上の場から見る必要を感じしめない。” En NISHITANI, K.; *Ibídem*; p.19 y ss.

nuestros proyectos... Nishitani identifica esta manifestación del vacío como una “duda” de carácter religioso acerca de nuestra propia existencia.

La duda cartesiana se caracteriza por ser el fruto de un proceso reflexivo racional que nos lleva, en última instancia, a afirmar la existencia del yo en su faceta de ente autoconsciente.

Sin embargo, la duda que nos presenta Nishitani, aquella que la tradición zen llamaría *daigigenzen* (“gran duda que se revela ante nuestros ojos”大疑現前), pero que también se puede encontrar en muchas otras escuelas y creencias; es todavía más radical. Efectivamente, esta duda abarca la totalidad del ser sin dejar lugar siquiera para el “yo individual”. Mientras la duda cartesiana nos dejaba a solas con nosotros mismos, encerrados en nuestro propio ego; la propuesta de Nishitani nos deja con las manos vacías.

Pero como dice el proverbio japonés, *daigi wa daigo no moto* (“Una gran duda es la base de una gran iluminación” 大疑は大悟の基). Esta gran iluminación o revelación será la idea del yo como duda. Resulta importante señalar que esta definición es radicalmente distinta a la “idea del yo como algo que duda” que nos plantea Descartes. El ego deja de ser el sujeto de la duda para convertirse en su objeto primero, y para identificarse con la misma luego. Mientras el “yo” cartesiano realiza de modo consciente la reflexión que lo conduce al *cogito*, en nuestro caso el “yo” es transportado, con el resto de las cosas, a la esfera de la vacuidad.

“Esto es lo que en el budismo se conoce como “duda del *sanmai*”

(del sánscrito *samādhi*, “recogimiento”). Evidentemente es posible que sean pocos los casos en que esta situación se presente de forma pura y perfecta. No obstante, los casos en que el “yo” duda acerca de algo, esa duda se refleja en sí mismo (por ejemplo, cuando comenzamos a dudar acerca de cierto pensamiento o modo de vida que hasta el momento habíamos considerado verdadero, o cuando la sinceridad de nuestra pareja se vuelve incierta); de tal modo que el hecho de poner algo en cuestión hace que, al darnos cuenta de los puntos en común existentes entre el ego y ese algo, la duda parezca englobarlo todo, teniendo como resultado que la incertidumbre inicial se contagia a los fenómenos de la realidad que se aparecen ante nosotros.”¹⁶⁸

Vemos por tanto ese movimiento de la duda, desde el mundo fenoménico, a la esfera del yo. Como hemos venido repitiendo en varias ocasiones, al encontrarnos ante ciertas situaciones límite, nuestra realidad pierde su equilibrio y se derrumba. Aquello que creíamos cierto y asumíamos como correcto se nos aparece como sin sentido y nos hacemos conscientes de nuestra propia fragilidad como individuo. De este modo la duda recae finalmente sobre el propio yo, indefenso, que termina por unirse al resto de las cosas en la nihilidad. El yo se convierte, por tanto, en parte de la “gran duda”.

¹⁶⁸ “仏教的にいへば、[三昧]として疑である。勿論さういふ事態が純粹な、徹底した形で現れる場合は少いかも知れない。併し自己が何かについて疑ふといふ疑ひが自己自身へ反射してくる場合、例へば自分が今まで正しいものと信奉して来た思想や生き方に疑惑を感じ出すとか、愛人の誠意が疑わしくなるとかして、不安や苦悩に取憑かれたやうな場合、自分があるものを疑ふといふことは、自己とそのものを相共に根柢的に一括したやうな [疑]、その疑の自己に於けるリアルな現前といふ状況に移って行く。” En *Ibidem*; p. 24

La duda cartesiana es metódica, puesto que tiene un fin, un objetivo marcado antes de la salida. Es por ello que se la considera fruto de un proceso reflexivo destinado desde el principio a fundamentar la realidad. Descartes buscaba con ella poder dar al pensamiento un punto de partida alejado de toda superstición, anclado únicamente en la seguridad de la razón. Nishitani no duda en ningún momento de la utilidad de tal concepción. Sí lo hace de su validez metafísica.

La duda religiosa que se nos presenta en la obra es, al contrario que la anterior, cuasi-involuntaria. Nishitani nos dice que “se nos hace presente ante nuestros ojos”. No tenemos que buscarla, sino que ella misma aparece. De hecho es muy posible que no queramos encontrarla, pero a pesar de todo se impone a la realidad cotidiana reduciéndola al vacío. Este es el sentido de la iluminación o *satori* 悟り: el despertar a la “gran duda”.

Es por ello que el budismo *zen* hace uso de los *kōan* 公案, acertijos de difícil respuesta racional para provocar este despertar. Para poner un ejemplo del método empleado transcribimos a continuación el pasaje de los *Sermones* de Takusui que el propio Nishitani incluye en su obra:

“El método para ser practicado es como sigue: vas a dudar sobre el sujeto que en ti oye todos los sonidos. Todos los sonidos, en un momento dado, son oídos porque ciertamente hay en ti un sujeto que oye. A pesar de que puedes oír los sonidos con tus oídos, los agujeros de tus orejas no son el sujeto que oye. Si lo fueran, los muertos oirían los sonidos... Debes dudar profundamente, una y otra vez,

preguntándote a ti mismo qué podría ser el sujeto que oye. No atiendas a pensamientos ilusorios ni a las ideas que se te pueden ocurrir. Tan sólo duda más y más profundamente, recogiendo en ti mismo toda la fuerza que hay en ti, sin aspirar a algo o esperar algo de antemano, sin intentar ser iluminado e incluso sin intentar no intentar ser iluminado; llega a ser un niño en tu propio corazón... Aún así, sin embargo, sigue dudando, encontrarás imposible localizar al sujeto que oye. Debes explorar aún más lejos, únicamente allí donde no hay nada para ser encontrado. Duda profundamente, desde un estado de concentración, no mirando ni hacia delante ni hacia atrás, ni a derecha ni a izquierda, llega a ser por completa como un muerto, descuidado incluso de la presencia de tu propia persona. Cuando este método sea practicado más y más profundamente, llegarás a un estado de ser de completo olvido de ti, y de vacío. Sin embargo, incluso entonces debes sacar a relucir la gran duda, “¿cuál es el sujeto que oye?”, y duda aún más a fondo, siendo todo el tiempo como un muerto. Y después de esto, cuando ya no adviertas tu ser, del todo como un muerto, y no seas ya consciente del procedimiento de la gran duda, sino que te conviertas en una gran masa de duda por los cuatro costados, de repente, llegará un momento en el que emergerás a una trascendencia llamada la gran iluminación, como si hubieras despertado de un gran sueño, o como si, habiendo estado completamente muerto, de repente hubieras resucitado.”¹⁶⁹

¹⁶⁹ NISHITANI, K.; *La religión y la nada*; Ed. Siruela; Madrid – 2003²; p. 57 y ss. (trad. de

Y es precisamente esta resurrección la que hace que el despertar a la “gran duda” sea también llamada en ocasiones “la gran muerte”. Nishitani nos ofrece más ejemplos, que no repetiremos aquí, sacados de la literatura zen al respecto.

El fragmento que hemos reproducido más arriba nos da una idea aproximada del arduo camino a recorrer por el ser humano en su camino a la iluminación y al despertar a la verdadera realidad. Precisamente esa realidad de la que nos habla nuestro autor, aquella fundamentada en última instancia en el vacío y en la que sujeto y objeto se identifican.

Vemos por tanto que la concepción de la realidad presentada por Nishitani cambia de un modo radical la postura tradicional europea; esto es, en lugar de tomar la idea de Ser como centro y punto de partida para elaborar su metafísica, prefiere desarrollar la misma alrededor de la idea de *śūnyatā* o vacío.

Si tuviéramos que realizar un esquema del sistema de nuestro autor podríamos situar esta idea de vacío como anterior a cualquier otra realidad. En ella y gracias a ella se contienen todas las demás ideas, incluida la idea de Dios o el concepto de Ser absoluto del pensamiento occidental.

¿Cuál es la ventaja entonces del sistema de Nishitani? Podría alegarse que lo único que hace el pensador de Ishikawa es situar la idea de vacío como “contenedor” del Ser para luego desarrollar el resto de su filosofía alrededor de éste. Sin embargo esta es una visión excesivamente restringida de su postura intelectual. Efectivamente, Nishitani no solamente

considerará *śūnyatā* como anterior al Ser, sino que todo posterior desarrollo filosófico deberá ser entendido respecto a aquél antes que a éste. Así, cuando nos hable del sujeto moral, nos hablará de un “yo” situado en el vacío que, consciente de su posición, elabora una ética para guiar su conducta.

Es por ello que resulta especialmente importante no malinterpretar sus palabras para no caer en una comprensión superflua o errónea. Por eso en este caso más que en ningún otro resultan fundamentales los conocimientos acerca del trasfondo religioso en que se desenvuelve Nishitani.

Los conceptos budistas que utiliza una y otra vez (*śūnyatā*, *muga* 無我, *satori* 悟り, *daigizengen* 大疑前現...) son muestra de ello. Evidentemente resultará complicado comprender ciertas ideas como la de la no-yoidad, negación del ego, teniendo en cuenta que en occidente se ha puesto siempre especial énfasis en la individualidad.

Incluso desde una perspectiva sociológica, los occidentales somos educados en la cultura del individuo. Desde una temprana edad contamos con nuestra propia habitación, procuramos siempre sobresalir entre la multitud, buscamos la diferencia, trabajamos para nuestro propio beneficio y sólo nos agrupamos por dos motivos: defender derechos individuales o marcar una cierta diferenciación con respecto a otros grupos (véase por ejemplo el caso de los nacionalismos europeos). En el más elevado ejemplo de esta eterna búsqueda individual tenemos un Dios personal que nos

otorga un alma individual que, incluso tras la muerte, continuará su viaje al otro mundo en solitario. Resulta fácil encontrar en esta tradición el origen del *cogito*.

Si echamos un vistazo a las sociedades asiáticas encontramos la situación opuesta: tradicionalmente los niños duermen con los padres hasta edades avanzadas, se busca la igualdad y se rechaza lo diferente, se trabaja por el bien de la empresa y de la patria, se hacen grupos y asociaciones de prácticamente cualquier cosa. En el caso de la religión, el budismo niega la realidad individual, tras la muerte los difuntos son adorados en el altar común al que van a parar todas las almas de los antepasados.

Es por ello que al individuo japonés no le resulta extraña la idea de *muga* 無我. Su propia cultura es en sí un reflejo de este concepto. Mientras en occidente la ciencia se ha desarrollado con la obsesión de la vida eterna, en Japón, la técnica evoluciona destinada a hacernos más llevadera esta vida terrenal.

Del mismo modo, las ideas de pecado y la moral han tomado un camino muy diferente al Europeo y de ello hablaremos en la próxima sección.

2. El mal y la fe

“Junto con la muerte y la nihilidad el mal y el pecado son problemas radicales. Y por ser un problema debe ser considerado como real del mismo modo que hemos señalado más arriba. [...] De

modo evidente cuando se refiere al otro, pero también respecto de uno mismo, se dice que el “yo” ha cometido una falta (ha hecho algo malo). En este caso, si reflexionamos un poco, justo entonces se ve que el “yo” y el mal se han dividido en cierto punto en dos entes diferenciados. El que se conviertan en dos cosas distintas se debe a que, ya hablemos del mal, ya hablemos del “yo”, desde la perspectiva de la consciencia nos vemos obligados a utilizar representaciones. Sin embargo, sólo cuando superamos esta visión radicada en la consciencia, se nos presentará por primera vez el mal y el pecado como verdaderamente reales ante nuestros ojos.”¹⁷⁰

Con esta primera declaración de intenciones abre Nishitani la siguiente sección de este primer ensayo dedicada al problema del mal y la fe en la religión.

El filósofo japonés nos propone en este fragmento que consideremos al mal como algo que, al igual que la nihilidad, es anterior al propio individuo, que existe de por sí; pero que al mismo tiempo se encuentra en el sujeto desde el principio. No podemos decir por tanto que el “yo” ha hecho algo malo, sino que más bien debemos considerar que en su acción participa del “mal” como concepto trascendental. Nishitani nos recuerda

¹⁷⁰ “死とか虚無とかいふものと並んで悪とか罪とかいふものも、人間にとって根源的な問題である。そしてそれらが問題になる仕方も、上に言はれたやうな意味で実在としてでなければならぬ。[...] 他人に関する場合はもちろん、自己に関する場合でも、自己が犯した悪といふやうに言はれる。その場合、よく反省してみると、恰も〔自己〕と悪とがどこか二つになっているところがある。[...] そのやうに二つになっているのは、自己についても悪についても表象を通してゐるからであり、それは意識の場合だからである。併し悪や罪が真に実存的なるものとして実存的に現前してくるのは、意識的な自己を超えたところで初めて成立する。” En NISHITANI, K.; *op. Cit.*; p. 27

aquí las ideas de “mal radical” de Kant y “pecado original” de Kierkegaard: el mal, como algo anterior a todo individuo, implica que es común a toda la humanidad y el pecado situado en el fundamento del sujeto tiene como resultado su realización individual.

En este punto vemos cierta coincidencia entre los pensadores occidentales y orientales. Nuestro autor explica esto en el fundamento religioso: la idea de pecado original cristiana ha servido de inspiración a los filósofos europeos, mientras que el *karma* (*gō* 業 en japonés) y el *avidyā* (*mumyō* 無明) budistas han hecho lo propio con los asiáticos. Si analizamos ambos vemos que el mal se describe siempre como algo real que se actualiza en el individuo, bien sea en la participación de todos los hombres del pecado de Adán, bien sea en la idea de la rueda del *karma* que mantiene el equilibrio universal entre el bien y el mal.

Para Nishitani, dada esta realidad metafísica que caracteriza al mal, es la religión la única sabiduría completamente adecuada para tratar el problema de su existencia. Nos señala el ejemplo de las ciencias sociales (psicología, sociología, derecho, criminología, etc.) que consideran al mal de manera objetiva ya eliminando la participación del sujeto (las teorías ambientalistas, por ejemplo, dicen que el individuo peca a causa del entorno en que ha sido educado exclusivamente); ya considerándolo como origen del mismo.

El mal es una realidad en sí mismo y se encuentra situado en el interior de todos los individuos. Cuando nos damos cuenta de esto, del

“mal radical” que se oculta en nuestras entrañas, volvemos a toparnos con la desesperanza: no podemos huir del mal, lo llevamos con nosotros allá donde vamos. Esto nos pone ante las puertas una vez más de la nihilidad.

Efectivamente el mal resulta ser un “vacío” en nuestro interior, algo que destruye el “yo” a su paso. En este proceso el individuo se vuelve consciente de su realidad como “vacuidad”: somos un espacio lleno de “nada”, caracterizado por la nihilidad.

El ser humano, al hacerse consciente de este vacío, procura llenarlo y a esto es a lo que llamaremos “fe religiosa”. El hueco que se abre en nuestro interior sirve de recipiente de la “redención”, de “Dios”.

En el caso del cristianismo, Dios mismo “se vacía” en la figura de Jesús para enseñarnos el verdadero camino de salvación. El hombre, por medio de la fe, toma en su interior al Espíritu Santo, es decir, se hace uno con Dios. Nishitani considera que, en cierto sentido, con este movimiento el individuo también queda anulado al participar todos los hombres de esta misma realidad divina (convirtiéndose en “el hombre nuevo”).

En el budismo, por su parte, se busca entrar en el estado de “no-regresión”, renacer en la Tierra Pura para no tener que volver a reencarnarse y sufrir los padecimientos de este mundo de apariencias. Para lograrlo debemos abandonarnos a nosotros mismos y poner nuestra fe en Amida (recordemos una vez más que el budismo japonés pertenece a la corriente *mahāyāna* en la que los bodhisattvas ayudan, a aquellos con fe, a alcanzar el paraíso).

Tenemos por tanto que Nishitani considera el mal como un vacío

fundamental, anterior y común a todos los individuos. La realidad del mal hace que el ser humano necesite hacer uso de su fe para llenar su vacío y alcanzar la salvación. Sin embargo, en el proceso, el individuo es eliminado; sea en su unión con el absoluto, sea en su aniquilamiento en la nihilidad.

3. La idea de Dios y el problema del cristianismo

Tras una breve digresión acerca del existencialismo ateo de Sartre, Nishitani llega a la conclusión de que, para que filosofías como aquella vieran la luz, debía haber algo en el contenido de las enseñanzas cristianas que llevara en última instancia al ateísmo. Al igual que había hecho Nietzsche en su momento, nuestro autor analiza los fundamentos del dogma en busca del problema de base.

Para Nishitani, el cristianismo, al considerar el egoísmo como pecado de desobediencia a Dios, obliga al creyente a aceptar la voluntad divina en cualquier situación. El individuo es aniquilado en favor del Ser absoluto. La libertad sólo es verdadera cuando seguimos los deseos del Señor.¹⁷¹

El individuo moderno, al hacerse consciente de su independencia, no tuvo más remedio que elegir entre sacrificar su libertad y con ella su vida terrenal, o sacrificar a Dios. Es el nacimiento de la ciencia. Dios deja de ser necesario y poco a poco se ve desplazado al campo de la superstición.

El resultado ha sido la radicalización de ambas posturas: el

¹⁷¹ *Ibidem*, p. 42

cristianismo continuó afirmando la necesidad de cumplir la voluntad de Dios y se dedicó a negar las verdades científicas en un intento desesperado por mantener su esfera de influencia. Por su parte, la ciencia fue ganando confianza hasta el punto de que, no sólo se independiza de Dios, sino que llega a convertirse en cierto sentido en una “nueva religión”, incompatible en modo alguno con las antiguas creencias.

A todas luces, podría parecer que la ciencia ha salido victoriosa en la batalla: la postura inamovible de la religión ha hecho que cada vez sea mayor el número de individuos que engrosan las filas del ateísmo. Sin embargo, ¿son realmente libres? Nishitani nos recuerda sus palabras al inicio de la obra en la que se mostraba la ineludibilidad de la cuestión religiosa. La ciencia no tiene respuestas cuando se encuentra con el problema de la nihilidad. La negación, no soluciona el problema.

“Probablemente, sería necesario que estas dos posturas excluyentes (por un lado, la libertad humana llevada hasta la nada subjetiva y el ateísmo subjetivizado, por otro, la libertad religiosa que hasta el día de hoy se muestra en el cristianismo) llegaran de algún modo a cierto tipo de síntesis. El ateísmo moderno no debería ser considerado, por parte del cristianismo, como algo que deba ser simplemente eliminado. De hecho, no puede serlo.”¹⁷²

Esta propuesta puede parecer arriesgada y probablemente ni un

¹⁷² “恐らく現代は、一方、主体的な無(そして主体化された無神論)にまで徹底された人間の自由と、他方、従来のキリスト教に現れているやうな宗教的自由の立場、さういふ相排除する二つの立場が、更に何等かの仕方で止揚されるといふことを要求しているのではないか。近代の無神論はキリスト教にとっては、単に排除さるべきものと見なされてはならない。又さう見なされることは出来ない。” En *Ibídem*; p. 43

cristiano convencido ni un científico aceptaría una vía intermedia fácilmente. Sin embargo, Nishitani no hace sino ofrecer un camino hacia el diálogo. Por un lado, ya ha demostrado que la religión no puede ser negada. A continuación, tratará de poner en claro los motivos intrínsecos al dogma cristiano que forzaron el alejamiento entre ambas posturas.

En este punto el pensador japonés nos habla de la idea de Dios y su relación con el hombre. Nos recuerda que el cristianismo proclama la creación *ex nihilo* de todas las cosas por parte de un Dios omnipresente. Sin embargo, estas ideas parecen contradictorias: el hecho de que Dios cree las cosas a partir de la nada, hace que todo participe en cierta medida de este *nihil*, lo que provoca una diferencia ontológica fundamental entre creador y criatura: por un lado, el Ser absoluto; por el otro y con respecto al primero, un mundo identificado con la nada.

Asimismo, puesto que Dios es el ser absoluto, esto lo sitúa en una posición completamente trascendente respecto a su creación. Nishitani nos recuerda las palabras de San Agustín según las cuales el mundo clama que no se hizo a sí mismo. Esto puede traducirse como que todas las cosas nos recuerdan a cada instante que no son Dios. Por el contrario el dogma cristiano nos enseña que Dios es omnipresente y por tanto se encuentra en todo lo que nos rodea. La contradicción resulta evidente: la diferencia ontológica de la que hablamos antes impide que Dios se encuentre efectivamente en su creación.

¿Cómo explicar entonces la compatibilidad de ambos conceptos? La respuesta la encontramos en la fe. La fe nos hace creer en el hecho de que

Dios se encuentra en todas las cosas en la medida que, haciéndolas participar de su Ser, las rescata de la nada. Vivimos por tanto en un mundo paradójico en el que la nihilidad se nos presenta a cada instante como manifestación de la existencia de Dios.

La postura del hombre se convierte por tanto en algo difícil de explicar. El ser del hombre se halla a sí mismo “arrojado” en este mundo vacío en el que todas las señales que tenemos de la presencia divina son negativas.

La relación entre el ser humano y Dios es problemática en tanto en cuanto, como hemos señalado más arriba, el carácter absoluto de Dios nos señala continuamente la nihilidad en el mundo. De este modo, la existencia del Ser absoluto arrebató el ser de las cosas y las convierte en nada. Esto obliga al hombre a “elegir continuamente entre la vida eterna o la muerte eterna”¹⁷³. Es, como ya hemos dicho en varias ocasiones, la dicotomía de la fe: muerte en sí mismo y vida en Dios.

Hemos visto por tanto en este primer capítulo de la obra de Nishitani un primer acercamiento a su visión del mundo. A través de su análisis de la religión nos ha ido planteando algunos de los problemas básicos de la filosofía (metafísica, moral, teodicea...), permitiéndonos vislumbrar algunos de los puntos fundamentales que componen su sistema.

Se pueden apreciar también las continuas referencias no sólo a la tradición budista oriental, sino también a los clásicos de la filosofía europea. Es posible que, por un lado, los comentarios de base budista sean difíciles

¹⁷³ *Ibidem*; p. 46

de comprender desde una perspectiva racional occidental; y que, por su parte, los comentarios acerca de los considerados clásicos del pensamiento, sean cuestionados como malinterpretaciones de los textos. Sin embargo, nos gustaría destacar la labor que Nishitani está llevando a cabo en aras del diálogo entre las dos tradiciones. Mientras que los primeros acercamientos a la cultura asiática por parte de Europa estaban llenos de prejuicios que situaban siempre a ésta en un plano más elevado que aquélla, en la Escuela de Kioto, y especialmente en nuestro autor, vemos una paridad intachable.

Nishitani retoma las grandes cuestiones que han preocupado a los pensadores de todas las épocas y da una respuesta original desde este punto de vista ecléctico tan necesario para un mayor entendimiento entre ambas culturas.

Probablemente el punto que merece la pena destacar especialmente es su continua referencia a la idea de vacío o *śūnyatā* como fundamento de la realidad. Tal y como hemos explicado más arriba, esta idea de vacío se diferencia tanto de la idea de *mu* 無 presente en la obra de sus maestros, como de la nihilidad propuesta por los europeos del siglo XIX.

Es por ello que, a continuación, hemos decidido analizar en mayor profundidad susodicho concepto tal y como Nishitani nos lo presenta en su ensayo “Kū no tachiba” 空の立場 (“El punto de vista del vacío”).

CAPÍTULO VIII:

La estructura de la lógica del vacío



Es el momento ahora de analizar la que será la mayor aportación de Nishitani a la historia de la filosofía: el concepto de vacío. Si bien el desarrollo del concepto no es mérito solamente suyo (no cabe duda de que el profesor de Ishikawa recoge el testigo de Nishida y Tanabe y, de modo también evidente, de Heidegger), sí es cierto que el planteamiento será original y revolucionario. Desde el cambio terminológico hasta el aspecto puramente filosófico, Nishitani crea un pensamiento original cuyo desarrollo todavía se presente rico en posibilidades, pero que lamentablemente todavía ha sido poco explorado fuera de sus fronteras.

1. La situación del Ser en śūnyatā

Nishitani inicia la presentación de su visión del mundo repasando el concepto de sustancia. Tal y como nos señala, habitualmente llamamos sustancia a aquello que hace que una cosa sea ella misma. Es decir, la esencia, la autoidentidad que hace que algo sea tal y no otra cosa.

“Evidentemente el concepto de sustancia señala el modo de ser esencial de la “cosa” en sí. Sin embargo, esto no deja de ser en sentido amplio única y exclusivamente la sustancia en tanto se nos presenta a la razón. Es decir, la sustancia de las cosas tan sólo se nos aparece en la relación que se lleva a cabo mediante la razón. [...] Por tanto, esta “sustancia” tomada en el campo de la razón, en tanto que es única y exclusivamente tal y como se nos muestra a nosotros, tal y como

nosotros la vemos, no explica el modo de ser, la sustancia real de las cosas.”¹⁷⁴

Y es que ciertamente resulta difícilmente demostrable el hecho de que la esencia de las cosas coincida con nuestra percepción de las mismas. Al pasar por la criba de nuestros sentidos primero y de nuestra razón después, es posible que nuestro análisis de la realidad pierda el contacto con la misma. Coincide una vez más la visión de Nishitani con lo planteado por Izutsu: del mismo modo que éste condiciona la aparición de las esencias al uso del lenguaje, aquél nos habla del papel mediador de los sentidos en la percepción de los fenómenos.

Podemos recordar, una vez más¹⁷⁵, el clásico ejemplo del modo en que percibimos los colores. La ciencia nos ha demostrado que existe una gama mucho mayor que aquella que podemos percibir. Entonces cabe la posibilidad de que el color verde que consideramos característico de las plantas no sea más que una deficiencia sensorial y que, en realidad, la clorofila posea un matiz que sale de las fronteras del espectro visible para los humanos.

Por tanto, para captar realmente la sustancia de un objeto tendremos que desplazarnos a un nivel más allá del intelecto y de la conciencia.

¹⁷⁴ “なるほど実体概念は [もの] 自身の自体的な有り方を表示するものではある。併しそれは何処でも、広義に於ける理性の場に顕はとなるかぎりでの[もの]の自体である。つまり、理性の場で、思惟する我々に向って自らを顕示するやうな、さういふ相に於ける[もの]をしてその自体に外ならない。[...] 然もその故にまた、その理性の場に於て捉へられる [実体] は、我々に向って現れた限りの、そして我々から見られた限りの、[もの] の実体といふ有り方を説しないのである。” En NISHITANI, K.; *Op. Cit.*; p. 135 y ss.

¹⁷⁵ Cf. *supra*; p. 25

Debemos salirnos de nuestro pensamiento y superar la barrera sujeto-objeto.

En cierta medida, esto es lo que pretende la objetividad científica al intentar anular los juicios subjetivos. Sin embargo, esto no resuelve ni mucho menos el problema por dos motivos. En primer lugar porque continúa haciendo uso de uno de los dos polos opuestos (el del objeto) con lo que en lugar de superar la barrera, se sitúa más bien a su lado. En segundo lugar porque incluso este intento de ponerse en el lugar del objeto resulta en última instancia falso, puesto que el sujeto continúa trabajando de modo tácito en la elaboración de los juicios. Esto es lo que Nishitani llamará “*hyōshō paradokkusu* 表象パラドックス” (“paradoja de la representación”).

Para solventar la paradoja nos propondrá una tercera vía, precisamente aquella que se sitúa más allá de la conciencia y el intelecto:

“Ni en el materialismo ni en el idealismo se logra un espacio donde se dé en la práctica la conexión directa con la realidad fenoménica. En ambos se pierde de vista el fundamento de la realidad de las cosas, el lugar en que se originan, es decir, el lugar en que las “cosas” se nos hacen presentes y aquél en que se produce por naturaleza todos nuestros movimientos. Ese lugar, que es el que más arriba destaqué en tercer lugar, aquél en que se superan el intelecto y la conciencia; será luego llamado vacío.”¹⁷⁶

¹⁷⁶ “唯物論に於ても観念論に於てと同様に、実践に於て事物の实在性そのものに直接し得るといへる場合は、少しも開かれていない。事物の实在性といふものが成り立ち、実践

Este campo del *śūnyatā* sería el de una sabiduría caracterizada por el “conocer sin conocer” (*muchī no chi* 無知の知) y una praxis fundamentada en la “acción sin acción” (*mūsa no sa* 無作の作). Esta terminología de resonancia budista se refiere a aquel ámbito en que conocimiento y acción pierden su sentido: puesto que no hay diferenciación entre sujeto y objeto, no podemos hablar de un individuo que realiza una determinada acción o percibe una sensación determinada.

En esta nihilidad se sitúa la realidad entera que se ve afectada por aquélla. Pese a que las cosas adquieren su ser en *śūnyatā*, al tener un fundamento vacío, se caracterizarán por la impermanencia:

“Aunque desde antaño se nos ha hablado de la impermanencia, la nihilidad que impide [que las cosas] dejen huella se encuentra desde el principio en la base de todas las cosas. Eso es lo que llamamos impermanencia.”¹⁷⁷

Esta afirmación es en realidad una revisión de la Primera Noble Verdad del budismo: la contingencia o impermanencia (*anitya*) de lo real (que junto con la idea de *anātman* origina el sufrimiento o *dukkha* en este mundo)¹⁷⁸. Nishitani se revela así como el pensador de la escuela de Kioto

といふものが成り立っている原本的な場、即ち、[もの] が如実に現成しているそのば、且つ我々の一挙手一投足も元来そこに生起するやうなその場は、觀念論に於ても唯物論見失はれているのである。さういふ場は、上に第三の場合として挙げたところの、意識や知性を超えた場であると思ふが、それは、後にいふやうな意味での空の場でなければならないであらう。” En *Ibíd.*; p. 138

¹⁷⁷ “古来無常といふことが語られて来たが、すべてのものの跡形をも止めぬ虚無が、初めからすべてのものの根柢に横たはっている。そのことが無常といふことである。” En *Ibíd.*; p. 139

¹⁷⁸ ROMÁN, M. T.; *Op. Cit.*; p. 308

que más fielmente sigue las enseñanzas búdicas. De hecho a lo largo de su obra y como hemos tenido oportunidad de ver más arriba, serán muchas las ocasiones en que se valga de la tradición literaria del budismo para ilustrar sus concepciones filosóficas.

Es en este punto también en que observamos la mayor diferencia entre nuestro autor y sus maestros: a la hora de utilizar el término *śūnyatā* y su traducción *kū* 空, con preferencia sobre *mu* 無:

“Al considerar que la nihilidad se encuentra en el fondo de la existencia y por tanto exterior a la misma, todavía se mantiene la perspectiva de la existencia. Esto es una nada representada desde el lado del ser, en relación al ser, una nada relativa. Es por tanto necesario llevar la nihilidad más allá, hasta el vacío. Este vacío no será un vacío representado como algo exterior al ser, diferente del ser. No es simplemente una nada vacía. Más bien será un vacío absoluto vaciado también de la propia representación del vacío. Y por consiguiente, se llega a identificar con el ser.

[...] Si la nihilidad es el campo de la “anulación”, la vacuidad vendrá siendo el campo del “hacer ser”. Este campo del hacer-ser, dicho en sentido nietzscheano, sería el lugar de la gran afirmación, allí donde es posible decir “sí” a todo.”¹⁷⁹

¹⁷⁹ “虚無にはなほ、存在の根柢に横たはるものとして、存在のそとに、従ってまた存在の側から、見られたものといふところが残っている。それは有の側から表象された無、有に対する無、相対無である。そこに、虚無が更に〔空〕へ転換せしめらるべき必然性がある。といふのは、空とは有のそとに、有とは別の〔もの〕として表象された空ではない。単なる空無ではない。むしろ、かかる表象された空をも空じた絶対空である。従ってまた、それはもともと有と一つである。

Vemos por tanto una doble motivación: por un lado el carácter negativo de *mu* 無 hace que permanezca atado a la existencia. En tanto que negación ha de serlo necesariamente de algo, convirtiéndose en una nada relativa al ser. Por su parte, la vacuidad o *śūnyatā* en su carácter absoluto no contiene en sí nada (o si se prefiere, contiene precisamente “nada”), por lo que no precisa hacer referencia al ser en modo alguno.

Resulta especialmente importante aquí el hecho de que Nishitani señala que en su grado absoluto, la vacuidad coincide con el ser. Esta idea de resonancias cusanas nos viene a decir que las cosas son, en su ser, uno con la vacuidad. Tal y como dijimos antes nada permanece, todo cambia y se transforma; y, por tanto, el ser de las cosas pierde su esencia y se convierte en nada, en vacío. Al mismo tiempo, el vacío contiene en sí el ser de todas las cosas.

Tenemos por tanto la segunda causa que lleva a nuestro autor a preferir el término “vacío” frente a “nada”. Mientras que la nada limita, anula en tanto que *Nichtung*, el vacío nos da la posibilidad de hacer-ser (*Ichung*). Esta característica es la que permite que las cosas vuelvan en última instancia a su ser en la vacuidad. Así, en su destrucción en la nihilidad, las cosas retornan a su ser elemental contenido en *śūnyatā*.

Desde esta perspectiva podemos llevar a cabo una redefinición del concepto de ser desde la perspectiva de *śūnyatā*. Tal y como hemos señalado las cosas encuentran su sustancia en el campo del vacío y sólo ahí

[...] 空は、虚無が [無化] (*Nichtung*) の場であるのに対して、[有化] (*Ichung*) の場とも言へるのであらう。さういふ有化の場は、ニイチェ的にいへば、すべてのものに対して、[然り] を言ひ得る、大きな肯定の場である。” En NISHITANI, K.; *Op. Cit.*; p. 139 y ss.

logran ser lo que realmente son. Sin embargo, esta sustancia no puede ser expresada en términos comunes debido a que el lenguaje habitual está creado sobre la base de la distinción sujeto-objeto. Nishitani nos propone para hacer frente al reto que supone para nosotros hablar acerca de lo inefable el uso de paradojas (“acción sin acción”, “conocer sin conocer”, etc.).

La sustancialidad, la esencia de las cosas, su mismidad, se convierte así en una sustancialidad absolutamente no sustancial. La pregunta por la esencia sólo será verdadera si la planteamos como una pregunta por la “no esencia”.

Esta dificultad que nos plantea el lenguaje a la hora de hablar de la sustancia no es una novedad para la filosofía occidental. El discurso acerca de lo inefable, aquello de lo que no se puede hablar, ha estado presente también en los escritos de los pensadores europeos. Nishitani también se ve obligado a retorcer el lenguaje para poder explicar en una terminología comprensible algo que sólo puede ser realmente comprendido a través de la acción.

Para ayudarnos a comprender este concepto de “sustancialidad no-sustancial” nos plantea algunos ejemplos. El más fundamental y que se repite en varias de sus obras es el de “el fuego no quema el fuego”: el fuego, durante el proceso de combustión que aparece como su esencia, no se quema a sí mismo. Existe por tanto en la combustión de la no-combustión, siendo este su fundamento básico.

Del mismo modo el calor que genera el fuego no es caliente.

Mientras del fuego sí podemos decir que está caliente, del calor en sí no podemos afirmar lo mismo. El calor existe por una parte porque el fuego está caliente, pero por otra, porque fuera de éste hay un “no-calor” que permite que lo percibamos. Sin embargo, resulta evidente que este “calor” y “no-calor” no son relativos sino que pertenecen a realidades fundamentalmente diferentes.

Estas realidades existen en el campo del vacío de forma autónoma en su mismidad. Nishitani cita al poeta Basho para ponernos sobre aviso¹⁸⁰:

松のことは	Matsu no koto wa	El asunto del pino
松にならへ	Matsu ni narae	apréndelo del pino.
竹のことは	Take no koto wa	El asunto del bambú
竹にならへ	Take ni narae	apréndelo del bambú.

Para nuestro autor esto es una invitación a observar la realidad desde su mismidad. Sólo cuando nos ponemos en el lugar de algo podemos comprenderlo realmente.

Los objetos existen en su mismidad, tal y como hemos comentado más arriba, gracias al “recogimiento” (*sanmai* 三昧, *samādhi*) que les permite volver a su ser en el vacío. Esto hace que pueda considerarse cada objeto en sí como un absoluto. Del mismo modo que el proverbio japonés *Ichi yō ochite tenka no aki wo shiru* 一葉落ちて天下の秋を知る (Una hoja que cae, otoño por todas partes); un solo fenómeno puede ser

¹⁸⁰ *Ibidem*; p. 145

considerado como algo absoluto que afecta a la totalidad del mundo.

Podemos concluir, por tanto, acerca de la sustancia que se identifica con la mismidad de la cosa en sí en su recogimiento en el campo del vacío. Podemos llamarla “forma-samādhī” y en tanto que tal, puede ser considerada un absoluto.

Pero, ¿cuál es la relación entre esta “forma-samādhī” y el mundo fenoménico? Si, como ya hemos dicho antes, la sustancia se encuentra más allá de la conciencia y el intelecto, ¿qué sucede con aquello que se nos aparece ante los sentidos?

2. La transitoriedad del mundo, la naturaleza del yo

“Que el ser se identifique con el vacío significa que posee en su fundamento el carácter de una ilusión, que todo lo que es, es esencialmente apariencia ilusoria. Sin embargo también significa que es más verdadero que aquello que llamamos normalmente realidad o ser real de las cosas. Es decir, el modo de ser elemental de las cosas se encuentra en su fundamento originario y cada cosa es en sí misma como es. Por tanto, este modo de ser originario es así apariencia ilusoria y la cosa en sí es representación. Por consiguiente, aunque hablemos de apariencia ilusoria, no queremos decir que aparte de esto exista algo que, por tomar una forma ilusoria, se vuelva real. Precisamente por ser apariencia y no algo que aparece, esta apariencia

es en su realidad elemental ilusoria y en este modo de ser ilusoria, real.”¹⁸¹

Tenemos por tanto nuevamente una reelaboración de la idea de *anitya*: el mundo fenoménico es, en tanto que fluctuante, ilusorio. Sin embargo, esta apariencia, este modo en que las formas se nos presentan ante nuestros ojos, es también real.

Nishitani hace uso de la metáfora del “centro” para referirse a este modo de ser de las cosas en su aspecto sensible y racional. Para nuestro filósofo la sustancia, la forma-samādhi sería como el centro de una circunferencia, aquello que la sostiene, aquello que es realmente. El mundo fenoménico y el eidético, por su parte, será la circunferencia. Esto hace que nos resulte especialmente complejo el acceso a la realidad profunda de las cosas: en el mundo sensible nos tropezamos siempre con las circunferencias que nos impiden el acceso al centro, esto es, la visión de los objetos en su realidad fenoménica nos impide llegar a su verdadero ser. Del mismo modo, la racionalización también termina por separarnos de la mismidad del objeto. En resumen:

“Visto desde la circunferencia las múltiples formas de las cosas no se corresponden con la esencia de la cosa en sí. Al contrario, visto

¹⁸¹ “<<有が空と一つにのみ有であるといふことは、有がその根柢から〔仮〕の性格をもつといふことを意味し、有るものがすべて本質的に仮現であるといふことを意味する。併しまた、それが普通に〔もの〕の實在とか、実有とかいはれるもの以上に真実な有であるといふことをも意味する。即ち〔もの〕がそれ自身のもとにある如き根源的な有り方、そしてそれが、有るがままの〔もの〕実体である。それ故、その根源的な有り方がそのまま仮現であり、〔もの〕実体がそのまま現象である。従って仮現といっても、それとは別に実有なるものがあって、それが仮りの姿を現じているといふのではない。現ずるものなくして現ずる故にこそ、その〔現〕が根源的に実のままで仮、仮のままで実なのである。” En *Ibíd.*; p. 146 y ss.

aparte desde la esencia, es decir, desde el centro, el modo de ser del centro penetra todas las formas.”¹⁸²

En la medida en que esto sucede, las cosas se mantienen en el campo de *śūnyatā* autoafirmándose. Es por ello que Nishitani llama al vacío el lugar de la gran afirmación. También el ser humano, al hacerse consciente del auténtico modo de ser de la realidad se afirma a sí mismo como sujeto.

Nuestro pensador se cuestiona a continuación precisamente acerca de la realidad del sujeto: ¿es el ser sujeto la esencia del ser humano, aquello que nos hace vernos como tal y sirve de base y fundamento al resto de nuestras facultades?

Para los pensadores de la modernidad esto parece una verdad incuestionable. El propio *cogito* es una expresión de esta idea y Kant llevará la misma hasta sus últimas consecuencias en su concepto de “apercepción trascendental de las ideas”.

Sin embargo, Kant parte del mismo error fundamental en su reflexión del que lo habían hecho las metafísicas anteriores ya desde la antigüedad: el considerar las cosas como objetos. Esto hace que la comprensión que tenemos del mundo termine siendo una conceptualización en el campo de la conciencia de las representaciones de las cosas que se presentan ante nosotros y no de sus formas-samādhi.

Para Nishitani la única diferencia entre la propuesta kantiana y la de la metafísica antigua es que se realiza una inversión: mientras en la

¹⁸² “周辺から見れば、[もの] のあらゆるかたちが [もの] の自体に当たっていないのに反して、逆に自体から、即ち中心から翻ってみれば、[中] としての有り方はあらゆる [かたち] を貫いている。” En *Ibídem*; p. 148

antigüedad se ponía como elemento central el concepto de sustancia, Kant realiza un giro copernicano situando el foco sobre el sujeto. Desde la perspectiva del pensador oriental el resultado es el mismo, en tanto que no acierta a ver la auténtica situación de las cosas en el vacío. La diferencia sería que la postura kantiana daría como origen a una serie de pensamientos posteriores que tendrían como culmen la filosofía de la razón y, tras esta, el nihilismo.¹⁸³

Efectivamente la reflexión acerca del sujeto lleva al descubrimiento de la nihilidad inserta en el fondo del mismo. La nada surge del fondo de las cosas volviéndolas incomprensibles, convirtiéndolas en pura duda, en una duda absoluta que lo abarca todo. Esta duda es distinta de la duda escéptica. En ésta se duda acerca de la certeza de algo, pero en el caso que nos ocupa es la realidad en sí lo que se convierte en una única duda omniabarcante. Tal y como nos señala Nishitani:

“Desde el campo de la nihilidad que desgarrar el campo de la razón, el problema no es el conocimiento. Las cosas y el yo ya no son objeto del conocimiento. Antes bien parece que en el campo de la nihilidad se hace presente que la esencia de aquéllos no puede ser capturada mediante el conocimiento. Ya en el campo de la nihilidad (las cosas y el yo tomados como) objetos y su conocimiento no son un problema. La realidad de las cosas y del yo lo es.”¹⁸⁴

¹⁸³ Ya hemos discutido la perspectiva de Nishitani acerca del surgimiento del nihilismo europeo en “Actualidad del nihilismo: revisión del nihilismo europeo a la luz del pensamiento de Keiji Nishitani” en *Agora 9 アゴラ*, International Center for Regional Studies, Tenri – 2012

¹⁸⁴ “理性の場を破った虚無の場では、認識といふことが問題ではない。[もの] も自己もそこではもはや認識の対象ではない。却って、それら自体が認識によっては如何に捉

El punto de vista de la nada se sitúa por tanto en un punto intermedio entre la sensación y la razón, pero al mismo tiempo supera nuestra realidad cotidiana. En este aspecto se lo puede considerar como trascendente; pero de un modo distinto al de la trascendencia divina o ideal: mientras la idea de Dios es trascendente en tanto se entiende como algo más allá, la nihilidad lo es en el sentido en que se sitúa en la base de nuestra vida cotidiana, estando presente continuamente aquí y ahora.

Sin embargo, para Nishitani, este punto de vista de la nada todavía no es suficientemente radical. Como ya hemos comentado en varias ocasiones, la nihilidad está en relación con lo existente en tanto que su negación. Esta esencia negativa de la nihilidad no le permite, en último término, desligarse del todo de lo existente. Nuestro autor nos habla de una perspectiva desgarrada, puesto que, negando la existencia, termina atado a la misma.

Es por tanto la nihilidad una parada más en nuestro camino hacia la revelación del vacío. Nishitani lo define como algo transitorio, como un punto que debemos abandonar rápidamente; real en su naturaleza transitoria, pero no definitivo.

Se nos empuja por tanto a otro nivel, aquél cuya definición debemos precisamente a Nishitani: la perspectiva de *śūnyatā*:

“A pesar de todo debemos decir que la perspectiva del vacío es completamente distinta. No es simplemente una perspectiva de negatividad negativa ni esencialmente transitoria. Al mismo tiempo

へられ得ないといふ、さういふことの自覚が現れるのが虚無の場なのである。既に虚無の場に於ても、対象(としての[もの]や自己)とその認識が問題なのではなく、[もの]と自己とのリアリティが問題なのである。” En *Ibidem*; p. 154

que negatividad absoluta es, en el sentido mencionado antes, el punto de vista de una gran afirmación. [...] La base de la perspectiva del vacío se encuentra no tanto en que el yo sea el vacío sino que el vacío es el yo, no tanto en que las cosas sean el vacío, sino que el vacío es las cosas.”¹⁸⁵

T. Izutsu usa una expresión similar cuando nos dice que antes que la expresión “la flor existe”, se acerca más a la realidad el giro “la existencia se florifica o se manifiesta como flor”.

Podemos decir entonces, de modo esquemático, que para Nishitani existen tres niveles: ser ordinario – sensación / razón – objetos fuera de nuestro alcance; nihilidad – anulación / negación – objetos disueltos; vacío – don del ser / afirmación – objetos a mano¹⁸⁶

En este campo la cosa en sí puede ser verdaderamente ella misma puesto que está liberada del sujeto. Sin embargo, si no hay sujeto surge el problema de la imposibilidad del conocimiento. Desde la perspectiva occidental parece completamente inseparable el hecho de conocer con la presencia de un sujeto que conoce. Para Nishitani también la cosa en sí resulta inaccesible a la razón. Sin embargo, debemos recordar que al acceder al campo de la vacuidad superamos la conciencia racional lo que

¹⁸⁵ “然るに空の立場は全く別といはねばならない。それは単に否定的な否定性の立場ではなく、本質的に過渡的なやうな立場ではない。絶対否定が同時に、上に言ったやうな意味での大きな肯定であるやうなたちばである。[...] 空の立場の根本、自己が空であるといふよりも、むしろ空が自己であるといふこと、「もの」が空であるといふよりも、空が「もの」であるといふことに存する。” En *Ibidem*; p. 155 y ss.

¹⁸⁶ “ordinary being – sensation / reason – objects out of reach

nihilility – nullification / negation – objects dissolved

emptiness – be-ification / affirmation – objects at hand” en THURMAN, R.; “Nishitani and the Inner Science of Buddhism” en UNNO, T.; *Op. Cit.*; p. 157

nos permite tener un acceso a la realización de la forma-samādhi.

Por consiguiente, la relación del conocimiento planteada por la modernidad según la cual el objeto se forma a posteriori de acuerdo con los a prioris del pensamiento es invertida en la propuesta de Nishitani:

“Sin embargo, que este campo se halle en un punto que supera la intuición sensible y el pensamiento racional no quiere decir que el sujeto se dirija al objeto y se iguale con él. Es la realización (manifestación y aprehensión) de la cosa en sí que no puede ser recogida por la razón ni los sentidos. Esto no es el conocimiento del objeto, sino el conocimiento no cognitivo de la cosa en sí no objetiva, lo que deberíamos llamar “conocer sin conocer”.¹⁸⁷

Esta propuesta de un conocer sin conocer nos lleva nuevamente al pensamiento budista y a la negación del sujeto: del mismo modo que no podemos hablar de un “yo”, tampoco podemos decir “conozco”. El propio Nishitani reconoce que “todo esto contradice nuestro modo de pensar cotidiano y por eso debe de sonar extraño”.

En relación a la afirmación ilustrada de que la cognición tiene su fundamento en la luz de la razón, Nishitani nos hace una propuesta en la que es la propia luz de las cosas en sí la que nos permite conocerlas: no es tanto que exista un sujeto que trata de conocer, sino más bien existen los

¹⁸⁷ “しかしその場は、感性的直観の場をも理性的思惟をも超えたところであるから、今言ったことは、感覚主義てきな実在論的な形而上学に於けるやうに、主観が対象に向って合致するといふことではない。感性や理性からは把握され得ない「もの」自体のリアリゼーション(現成即会得)といふことである。それは対象の認識ではなくして、非対象な「もの」自体の非認識的な知であり、無知の知ともいふべきものである。” En NISHITANI, K.; *Op. Cit.*; p. 157

seres de las cosas en sí (ser-samādhi) que se afirman a sí mismos en su recogimiento en el campo de la vacuidad.

Como hemos dicho ya, nuestro autor es consciente de la dificultad de aceptar estas afirmaciones y es por ello que decide crear una analogía que nos permita alcanzar una mayor comprensión acerca del tema.

3. La estructura de la realidad: la analogía de los círculos.

Nishitani ha venido hasta el momento insistiendo en el uso de una analogía en la que la forma-samādhi de las cosas aparecía como centro y la percepción e intelecto como circunferencias surgidas a su alrededor. Sin embargo es ahora cuando se decide a explotar de modo más completo dicha analogía. Siguiendo las indicaciones de nuestro autor podríamos generar un esquema como el que sigue:

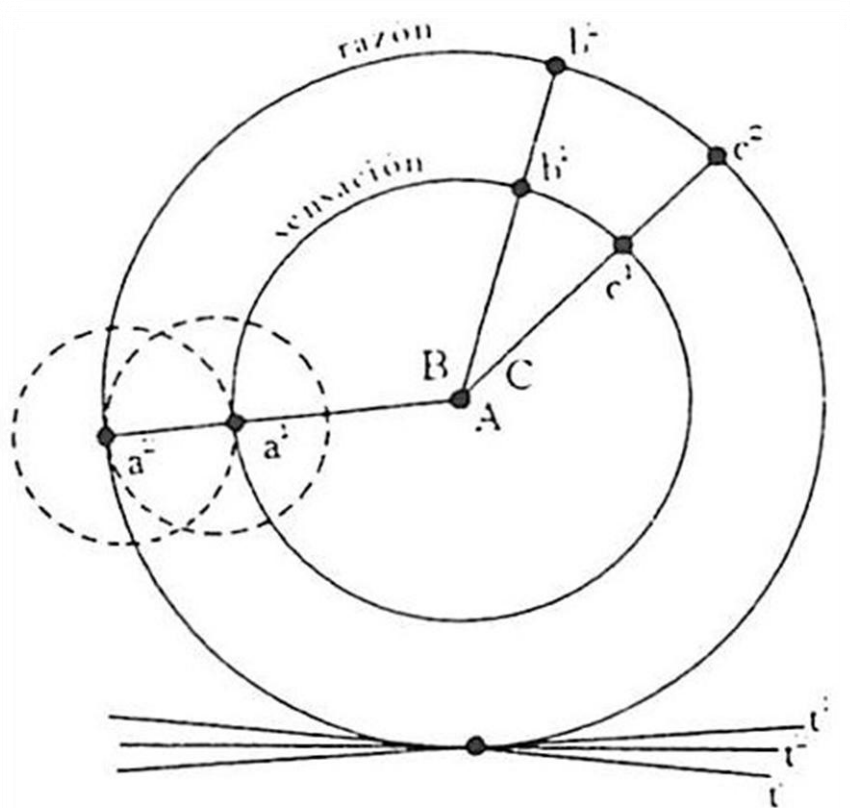


Fig. 3¹⁸⁸

Lo que vemos en esta figura representa el modo en que, según Nishitani se estructura y se nos presenta la realidad.

Por un lado tenemos las formas-samādhi en el centro (A, B, C). A su alrededor se generan dos circunferencias: la circunferencia de la sensación y la de la razón. El primer punto a destacar es el hecho de que mientras las formas-samādhi ocupan un mismo lugar, conforme nos alejamos del centro el mundo de las apariencias primero y el de los conceptos después se caracterizan por la diferenciación. Recordemos que para Nishitani todo se identifica en última instancia en el campo del vacío, nada se distingue.

Por el contrario, a medida que nos alejemos del centro aparecerán

¹⁸⁸ Recogida en NISHITANI, K.; *La religión y la nada*; Ed. Siruela, Madrid – 2003²; p. 199

más diferencias generándose circunferencias de puntos infinitos (a^1 , b^1 , $c^1...$), (a^2 , b^2 , $c^2...$). El ser de los puntos del centro se extiende hacia los puntos exteriores permitiéndonos acceder de modo parcial al mismo a través de la sensación y la razón.

Nishitani insiste en que hasta el momento la filosofía occidental se ha posicionado siempre en alguna de las dos circunferencias exteriores desatendiendo el centro. Por ejemplo el nominalismo medieval y el empirismo moderno se asentarían en la esfera de la sensación; el realismo medieval y la ontología moderna racionalista en la de la razón. Estas perspectivas aparecen en nuestro esquema como aquellas que sitúan el centro de su pensar en los puntos (a^1 , $a^2...$) generando una circunferencia menor que señala los límites del ser.

Para nuestro autor esto se debe al hecho de que están basadas en la contraposición sujeto-objeto que hace que veamos todas las cosas como realidades claramente diferenciadas. Sin embargo, como ya se ha dicho con anterioridad, la aparición del campo de la nada echa por tierra los intentos de comprensión que se fundamenten en tales esquemas.

El filósofo de Ishikawa reconoce que perspectivas semejantes a su propuesta, esto es, que concentran la multiplicidad del ser en el Uno, han surgido en Occidente (Parménides, Plotino, Spinoza, Schelling...). La diferencia fundamental entre estos sistemas y el de Nishitani es que aquéllos consideran el Uno como razón absoluta y negación de la multiplicidad de las cosas; y, lo que es más importante, que excluyen de su visión la nihilidad oculta en la base de todas las cosas.

Esta nihilidad de base aparece en el esquema como las tangentes (t^1 , t^2 , $t^3 \dots$):

“Por tanto permite señalar un punto cualquiera de la circunferencia suspendido en un abismo sin fondo y que contiene en sí una orientación a la dispersión. La perspectiva de la nihilidad es el campo de tal dispersión infinita. En relación a esto, los campos de la razón y la sensación son sistemas de “existencia” que niegan tal orientación a la dispersión en su fundamento.”¹⁸⁹

En los sistemas ontológicos tradicionales por tanto, al no incluirse la nada, la identificación de todos los seres en Uno implica la caída en la no-diferenciación. El modelo de Nishitani niega tal reducción a la unidad gracias al uso de la nihilidad:

“La multiplicidad y la diferenciación, es decir, el que sea muy difícil sustituir una cosa por otra, el que cada cosa exista como algo absolutamente único, se nos hace evidente cuando en el fundamento del sistema del ser se abre el campo de la nihilidad. Se puede decir que es cuando cada cosa pierde su destino, cuando pierde todo punto de agarre, que puede regresar verdaderamente a sí misma.”¹⁹⁰

Tenemos por tanto hasta el momento los sistemas ontológicos

¹⁸⁹ “そのことによって、円周上のどの点も限りなく遠く散り去る方向を含み、底なき深淵に差し懸けられているといふことを示すことが出来る。虚無の場はさういふ無限な散乱の場である。それに対して感性や理性の場は、さういふ無限な散乱の方向を否定して成立する「存在」の体系である。” En NISHITANI, K.; *Op. Cit.*; p. 161

¹⁹⁰ “多と差別、即ちすべての「もの」がそれぞれに他に替へ難い、絶対に濁自なものとして有るといふことは、「有」の体系の根柢に虚無の場が開かれることによって、初めて本当に現れて来るのである。それぞれは帰一すべき所を失ひ、依り所を奪はれた時に初めて、本当にそれぞれ自身へ突き返されると言ふことが出来る。さきに大疑といったものがさういふ有り方である。” En *Ibidem*; p. 162

tradicionales en los que se cae en una reducción a la unidad y la no-diferenciación; y el punto de vista de la nihilidad que termina en la dispersión absoluta. Falta por tanto la perspectiva de *śūnyatā*.

“En el campo del vacío al no haber circunferencia, puede simbolizarse el “Todo es Uno” mediante un círculo (o esfera). Aunque hablemos del retorno de la circunferencia (campos de la razón y la sensación) al centro como modo de presentarse del modo de ser esencial de las cosas, ese centro no es ya el centro de un círculo, no es el centro que posee una circunferencia. Es un centro sin circunferencia, tan sólo un centro, el campo del vacío.”¹⁹¹

En este punto Nishitani se escapa de su propio esquema. Al señalar que en el campo de *śūnyatā* el centro está en todas partes pretende señalar que cada cosa en sí puede tomar la posición central con respecto a las demás de tal modo que Todo es Uno. En una obra posterior Nishitani hará uso de un nuevo ejemplo para explicar esta visión de la realidad:

“La línea límite se asemeja a una lámina que divide dos habitaciones. El lado *x* de esa lámina vuelto hacia la habitación A es el límite de la misma al tiempo que representa el comienzo de B. La cara *x* puede considerarse en su “esencia” como la representación de B que se hace presente en A. Pero al mismo tiempo, la cara *x* que representa a B forma parte de A y se incluye en ella. En tanto que aparece en A es

¹⁹¹ “空の場に於いては如何なる周辺もないから、「一切が一つ」といふことは円(或いは球)によつて象徴されることは出来ない。「もの」自体的な有り方は我々が周辺(即ち感性や理性の場)から中心(「もの」自身のもと)へ帰るところに現れるといつても、その中心はもはや円の中心、周辺をもつた中心ではない。それはいはば周辺なき中心、のみの中心であり、空の場である。” En *Ibidem*; p. 164

un “fenómeno” de A y forma parte de su estructura. Lo mismo podemos decirlo de la cara y de la lámina vuelto hacia B.”¹⁹²

Podemos representar esta idea con la siguiente figura:

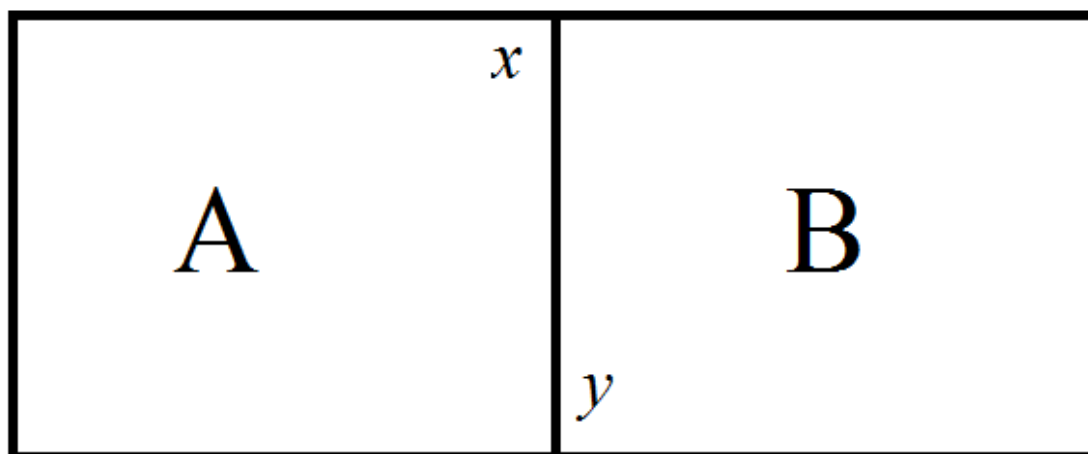


Fig. 4

“Imaginemos que tenemos dos habitaciones llamadas A y B. Ambas se encuentran separadas por una pared. La pared vista desde la habitación A la llamaremos x, y vista desde la habitación B, y. A pesar de que el nombre difiere, la pared es una y la misma, y, yendo un poco más lejos, podríamos afirmar también “A, esto es, B”. A, al tiempo que es A, existe como parte de B; y viceversa, B es, siendo B, una parte de A”¹⁹³

¹⁹² “限界線は二つの部屋を仕切る一枚の板に似ている。板は A 室に向かっている面 x は、A 室の限界を表示するものに、B の表面を代表する。x 面はその「本質」において、A に現れた B の表現であるとも言える。しかし同時に、B の表現である同じ x 面は、A 室の一部として A 室に所属する。A に現れた限り、「現象」としては A のものであり、A の構造契機である。同様なことはその板が B 室に向いている面 y についても言える。” en NISHITANI, K; *Nishitani Keiji chosakushū*. 西谷啓治著作集 (*Obras completas de Keiji Nishitani*) Vol.13 *Tetsugaku ronko* (哲学論攷 *Ensayos filosóficos*), Tokio – 1987

¹⁹³ “A と B の二つの部屋があるとする。それは一つの壁で区切られている。A から見るとその壁を x と呼ぶが、B の方から見るとその壁を y と呼ぶ。名前が違ってても壁が一つであるし、もう一歩進んでみると「A 即 B」とも言える。A は A でありながらも、B

Es por esto por lo que en *śūnyatā* el ser-samādhi de las cosas puede ser comprendido en sí en tanto que se comprende a sí mismo como centro absoluto. El conjunto de todos estos seres es lo que entendemos normalmente como “mundo”.

“En resumen, para que un sistema del ser sea verdaderamente posible, este sistema del ser no puede darse en un campo en el que aparece simplemente como tal, sino en uno en el que aparezca como “ser en la nada”, “nada en el ser”, el campo del vacío. Es decir, es en un lugar donde la realidad de algo posea al mismo tiempo un carácter ilusorio, donde las cosas en su mismidad real son apariencias ilusorias, donde la esencia de las cosas sea un fenómeno, en donde tal modo de ser puede constituirse.”¹⁹⁴

Tenemos por tanto la totalidad de los seres concentrados en un único punto en el campo del vacío, son uno en *śūnyatā*; pero al mismo tiempo son esencialmente únicos y diferenciados en su modo de ser específico. Las formas-samādhi están todas relacionadas en el aspecto en que pueden ser el centro y a su vez pueden formar parte de la circunferencia. Para Nishitani

の一つの面として存在するし、逆に B も同じく B でありながらも A の一つの面として存在している。” en el artículo que hemos publicado al respecto LÓPEZ PAZOS, J. J.; “Estructura de la lógica del vacío de Keiji Nishitani” en *Tenri Daigaku Oyasato Kenkyūsho Nenpō 19* (天理大学おやさと研究所年報 19 *Boletín anual del instituto Oyasato para el estudio de la religión de la Universidad de Tenri 19*), Oyasato Institute for the Study of Religion, Tenri – 2013

¹⁹⁴ “要するに、「有」の体系が本当に可能になるのは、「有」の体系が単に「有」の体系だけとして見られる場に於いてではなくして、有が有即無、無即有として見られる空の場に於いてなのである。即ち、あるもののリアリティが同時に「仮」の性格を帯びてくるところ、「もの」が如実のままで仮現であり、「もの」自体として現象であるといふやうな、さういふ有り方の成り立つところに於いてなのである。” En NISHITANI, K.; *Op. cit.*; p. 165

sólo podremos tener un acceso real al ser-samādhi de las cosas en tanto en cuanto las consideremos en su ser-centro, para lo cual debemos desprendernos de nuestra propia posición como sujeto.

Este punto acerca de la relación existente entre los diferentes objetos es posiblemente el más importante en el pensamiento de Nishitani. Es lo que nuestro autor llamará *egoteki* 回互的 (traducido a nuestro idioma como “circumincesional” en la versión española de reciente publicación). Si analizamos los kanjis que componen la palabra podemos dejar a un lado *teki* 的 puesto que tan solo nos indica que se trata de una cualidad (semejante a los sufijos *-al -ico* del español) y concentrarnos en los dos primeros caracteres.

El primero de ellos *kai – e – mawaru* 回 nos indica un giro alrededor, significando también “una vez”. El segundo *go – tagai* 互 tiene el sentido de colaboración, reciprocidad.

Podemos hablar por tanto de una “relación de reciprocidad con las cosas alrededor” lo cual indica precisamente que no existe una relación de superioridad – inferioridad entre los diferentes seres, sino que todos tienen el mismo estamento ontológico.

“Por tanto la autonomía de una cosa se produce al mismo tiempo que su subordinación a alguna otra cosa. Esta autonomía sólo puede producirse desde una perspectiva en que al mismo tiempo que se le otorga el ser a las demás cosas, se las vacía de ser.

[...] Todas las cosas que hay en el mundo están de algún modo

vinculadas. No hay ni una sola cosa completamente aislada del resto”¹⁹⁵

Por tanto vemos que todas las cosas están continuamente en una relación doble de siervas – señoras con todas las demás. Cuando las consideramos como centro dominan la realidad de modo absoluto, pero sería imposible comprenderlas de no ser porque en su situación como circunferencia de los demás centros ganan individualidad permitiéndonos acceder a ellas.

A esto se refería Nishitani cuando nos hablaba de que las cosas son ilusión en su verdad y verdad en su ilusión. En su forma-samādhi auténtica nos son inaccesibles y por tanto ilusorios. Al mismo tiempo, en su ser ilusorio como circunferencia se nos hace visible. De este modo también podemos afirmar que cuando una cosa no es en sí misma, es decir, cuando no la consideramos como centro, es porque se encuentra sirviendo de fundamento de alguna otra realidad. De igual forma que si decimos de algo que es en sí (si lo posicionamos en el centro), será porque todas las demás cosas están en ese momento otorgándole realidad.

“Tan sólo desde la perspectiva del vacío, donde el ser existe como “ser en la nada”, “nada en el ser” es posible para todo ser en sí recíprocamente, y por consiguiente no ser en sí recíprocamente. La interpenetración de todas las cosas es una relación más próxima al

¹⁹⁵ “然もそのことは、その或るものの自主性が、他の一切のものに対するその従属性と一つにのみ成立するといふことである。その自主性は他の一切のものを有らしめるやうな、従って自らの「有」に於いて空ぜられているやうな立場でのみ成立するのである。 [...] 世界に有るすべてのものは何等かの仕方で互ひに結びついている。他のものと全く無関係に成立しているものは一つもない。”. En *Ibídem*; p. 167

fundamento de las mismas que aquellas que hasta el momento nos han presentado los campos de la sensación y de la razón a través de la ciencia, el mito o la filosofía; es la relación más esencial posible.”¹⁹⁶

Esta relación de interdependencia entre la totalidad de los seres es la que explica el verdadero orden del mundo en todos sus aspectos. Es, en última instancia, la fuerza que mantiene el orden, que configura el mundo tal y como se nos presenta ante nuestros ojos en su, como diría T. Izutsu, “esencia no-esencial”.

4. La realidad del sujeto

Ahora que tenemos una idea más aproximada de la configuración del mundo, Nishitani retoma el análisis del yo y del lugar que ocupa en su sistema. Recordemos en primer lugar que nuestro autor sigue el precepto budista de *muga* 無我 o negación del yo. Esto le lleva a afirmar que el yo es la vacuidad. Sin embargo, ahora que conocemos el concepto de realidad en el que el ser de todas las cosas se sitúa en *śūnyatā*, esta afirmación no nos resulta tan extraña.

“Puede decirse que nosotros mismos somos, en tanto que seres humanos individuales, una más de las cosas existentes en el mundo cuya existencia, en tanto que ser verdaderamente real, es una

¹⁹⁶ “有が有即無、無即有として有であるといふ空の立場においてのみ、すべてが互ひにそれ自身であり、従ってまた、互ひにそれ自身ではない、といふことも可能なのである。そこに成り立つすべてのものの相入は、従来科学や神話や哲学が感性と理性の場で考へて来た関係よりも一層根底的な、そして最も本質的な関係なのである。” En *Ibidem*; p. 169

apariencia ilusoria y que por tanto en un sentido originario nuestro ser es uno con el vacío, y que el mundo y la totalidad de las cosas se manifiestan en nuestro propio fundamento.”¹⁹⁷

Efectivamente, al igual que las demás formas-samādhi, el yo también se sitúa en el campo del vacío participando de la relación de interdependencia (*ego* 回互). Del mismo modo que el fuego no se quema a sí mismo o el ojo no se ve a sí mismo, el yo tampoco se conoce a sí mismo y es precisamente esto lo que le otorga entidad.

El ojo, cuya capacidad elemental es ver, no puede verse a sí mismo. De hecho, si pudiera verse a sí mismo dejaría de ser un ojo. Esto implica que la esencia del ojo es, tanto el ver, como el no-ver; lo que permite al ojo ver es precisamente el hecho de no ver. Este es un ejemplo básico de que el ser descansa en el vacío.

Este modo de pensar lo hallamos ya en la literatura japonesa tradicional, como hemos mencionado antes. Nishitani trae a nuestra memoria un haiku anónimo acerca del tema¹⁹⁸:

耳しひて	Mimi shihite	Tras perder el oído
聞きさだめたり	Kikisadametari	puedo diferenciar
露の音	Tsuyu no oto	el sonido del rocío

¹⁹⁷ “我々自身もそれぞれ一個の人間としては、世界のうちにある「もの」であり、その存在は真にリアルな有のままで仮現なのであるが、然も我々のその有が空と一つに有であるといふその根源のところに於いては、世界も一切の「もの」も我々自身の「もと」から現成すると言へるのである。” En *Ibídem*; p. 171

¹⁹⁸ *Ibídem*; p. 173

De igual manera la conciencia sólo llega a ser tal por el hecho de existir una vacuidad originaria, una no-conciencia ¹⁹⁹ fundamental. También la autoconciencia o el yo se caracteriza por la existencia de un no-conocer subyacente a nuestra intuición básica del mismo.

“Llamamos a esta autoconciencia “conocer sin conocer” no porque se doble hacia el yo mismo, sino porque es un conocimiento que, por decirlo así, se fundamenta en una posición absolutamente positiva. Porque se establece en el “centro” del que hablábamos antes. Esto es un conocimiento absolutamente no objetivo de un yo esencial absolutamente no objetivo.”²⁰⁰

Volvemos una vez más sobre la idea del conocer sin conocer. En esta ocasión Nishitani pretende indicarnos que sólo en esta acción del *muchi no chi* 無知の知 puede el yo ser en sí. Sólo alejándose del conocimiento ordinario puede llegarse al verdadero conocimiento. De otro modo, el yo, en sus continuos intentos de autoconocimiento, termina atrapado por su propia apariencia ilusoria. Tan sólo al hacernos conscientes de esta identificación entre el yo y la vacuidad podremos hablar propiamente del surgir del sujeto.

Para nuestro autor la perspectiva del sujeto está compuesta por un lado por la subjetividad pura, es decir, el yo en sí proyectado en el campo

¹⁹⁹ Nishitani nos aclara que esta no-conciencia es distinta del inconsciente objeto de la psicología. La no-conciencia se sitúa a un nivel que trasciende lo consciente y lo inconsciente por lo que puede considerarse más bien una “supraconciencia”.

²⁰⁰ “かの自覚が無知の知といはれたのは、それが自己自身のうちへ屈折することに於いてではなく、いはば絶対的に前向きになる Position に於いてのみ成立する知だからである。さきにいったところの「中」に於いて成立する知だからである。それは絶対的に非対象的な自己自体の、絶対的に非対象的な知である。” En *Ibídem*; p. 174

de la conciencia; y por otro por la relación con los objetos a través del conocimiento. Ambos puntos de vista son posibles gracias al conocer sin conocer característico del yo en sí:

“Del mismo modo que el ver las cosas, función esencial del ojo, sólo es posible gracias a que la esencia del ojo no le permite a éste verse a sí mismo; y así como el fuego quema las cosas debido a que su esencia consiste en que no se quema a sí mismo; también el conocimiento del sujeto es posible gracias a la falta de conocimiento del yo acerca de su esencia.”²⁰¹

Esto implica por tanto que para Nishitani existe una diferencia fundamental entre el sujeto y el yo en sí. Si cometemos el error de situar al sujeto en el lugar del yo en sí caeremos en los errores de las ontologías occidentales. Podemos ver que se reconoce la utilidad de hacer uso de la visión de los objetos desde la perspectiva del sujeto para tener un mayor conocimiento de los mismos en nuestra vida cotidiana, pero no debemos despistarnos del hecho de que este conocimiento nos aleja en último término de la verdad fundamental de *śūnyatā*.

“Nuestra esencia va, en el campo del vacío, más allá de lo así llamado sujeto. Es el punto en que se han abandonado todos los modos de ser del yo (personal, consciente, corpóreo, etc.). El “ser” que se da ahí es un modo de ser que no puede ser llamado ya “yo

²⁰¹ “恰も物をみるといふ眼の本性的な機能が、眼が眼自身を見ないといふ眼の自体性によってのみ可能であり、また火が物を焼くといふことが、火が火自らを焼かないといふ火の自体性によって可能である如く、自己自体の「不知」によって主体の「知」も可能にされる。” *Ibídem*; p. 175

mismo”, el “yo mismo” es “lo que no es yo”. Sin embargo, este modo de ser penetra los modos de ser del yo (personal, consciente, corpóreo, etc.) y forma con ellos un único “ser”, una única posición.”²⁰²

En este fragmento se contienen dos ideas fundamentales respecto a la naturaleza del yo en sí. En primer lugar la idea de difusión del yo en sí por los diversos modos del ser, en segundo lugar la definición del yo en sí como “lo que no es el yo en el ser yo” y como “lo que es yo en el no ser yo”. Sobre el sentido de este “no-yo”, veamos la siguiente reflexión de K. Kosaka:

“Que el yo deja de ser yo significa, dicho de un modo simple, que el yo deja de ser el yo que era hasta ese momento. En otras palabras, el yo abandona el deseo y su individualidad y se vuelve uno con la nada. De este modo, al tiempo que el yo deja de ser yo, el verdadero mundo de la existencia queda finalmente expuesto.”²⁰³

Es importante hacer hincapié en esta idea en tanto no supone una negación del yo en el sentido corriente de la palabra, sino más bien una transformación del mismo que le permite acceder a la realidad íntima del mundo.

Hasta aquí hemos observado la estructura de la realidad en la obra de

²⁰² “我々の自体は、空の場に於いては所謂主体を超えている。それは人格的、意識的、身体的など、「自己」といはれるもののすべての有り方を脱落したところである。そこに於ける「有」は、もはや自己とはいはれない有り方であり、自己はそこでは「自己ではない」のである。併しまたその有り方は、人格的意識的、身体的などの如き「自己」の有り方を貫き、それと一つの「有」、一つの Position をなす。” *Ibidem*; p. 176

²⁰³ “自己が自己でなくなるとは、端的にいえば、自己がそれまでの自己ではなくなることである。いいかえれば、自己が我欲や私心やエゴを放下し、自己を無とするということである。こうして自己が自己でなくなるにつれて、除々に真実在の世界が開示されてくる。” en KOSAKA, K.; *Op. Cit.*; p. 92

Nishitani. Partiendo de la base fundamental de la idea de *śūnyatā* nuestro autor crea un sistema que supera el nihilismo aportando una base sólida a la realidad que le permitirán elaborar posteriores desarrollos en diversos campos del pensamiento (ética, política, ontología, pero fundamentalmente religión).

Hay dos ideas principales que nos gustaría destacar respecto a la propuesta de Nishitani. Por un lado, la descentralización de la idea de yo y el concepto de “relación de reciprocidad con las cosas alrededor”. Por otro la idea de “vacuidad” como principio fundante de lo real.

Nos gustaría terminar haciendo hincapié en las similitudes claramente visibles entre las propuestas de Nishitani e Izutsu (y, a su modo, D. Suzuki). Esto se debe a que, como hemos tenido oportunidad de apreciar, ambos comparten un mismo objetivo: la “localización” del pensamiento japonés y oriental dentro del marco de la filosofía universal. Ambos llevan a cabo su recorrido investigador de modo independiente, para terminar alcanzando una misma meta. Mientras Izutsu realiza su trabajo sobre la base de la tradición oriental ya existente haciendo uso del método de la filosofía comparativa; Nishitani intenta desarrollar un sistema filosófico propio apoyándose en las enseñanzas recibidas por parte de sus dos maestros, Nishida y Heidegger. El resultado: la estructura metafísica ideada por el autor de Ishikawa reproduce fielmente el esquema común a la ontología oriental.

Una vez nos han adelantado, de un modo generoso, el trabajo; será nuestro deber recoger el testigo y producir una “nueva” filosofía

verdaderamente universal en la que se recojan las aportaciones de ambas tradiciones.



CONCLUSIÓN:

Una filosofía verdaderamente universal más allá del nihilismo



Hasta el momento hemos visto, por tanto, el contexto en que se ha venido desarrollando el pensamiento japonés y las particularidades de la filosofía oriental y, en base a ambos puntos, hemos analizado la obra de un filósofo japonés contemporáneo. Para finalizar el presente trabajo de investigación llevaremos a cabo un breve resumen de los citados apartados con especial atención a su importancia de cara a futuros desarrollos en el campo específico de la filosofía oriental y, en general, su papel a la hora de reflexionar en filosofía para hacerlo desde una perspectiva verdaderamente universal.

1. El análisis de contexto como base para la reflexión filosófica.

Comenzamos nuestra tesis dedicando un espacio al análisis del contexto en que se originó el pensamiento japonés focalizando nuestra atención en tres puntos fundamentales: el idioma en que se desarrolla, la realidad religiosa de la sociedad y, por último, la reflexión filosófica propiamente dicha. Cuando tratamos con tradiciones con raíces diferentes a la nuestra, esta labor introductoria senos aparece como fundamental para una correcta comprensión de las ideas y conceptos manejados en la misma. En el caso de la cultura japonesa hemos elegido llevar a cabo un análisis de su idioma por considerar que existe una relación entre las características del mismo y el modo en que se ha desarrollado la reflexión filosófica en el archipiélago; del trasfondo religioso por el modo en que permea la realidad social, y el propio pensamiento de los autores

japoneses contemporáneos.

Respecto al lenguaje hemos podido comprobar como las características del idioma japonés son, en cierto modo, un reflejo de una cultura y un modo de vida determinados. Entre las particularidades más íntimamente relacionadas con la reflexión filosófica hemos mencionado el empleo del kanji y su conexión con una visión estética de la realidad, la gramática y los usos conversacionales del japonés en relación a una ética y una moral determinadas, y la ausencia de sujeto como puerta a una construcción metafísica radicalmente distinta a la convencional en occidente.

Hemos hecho hincapié en las dificultades que plantea el problema de la traducción para apostar finalmente por una visión funcionalista: leerla traducción como tal, dejando a un lado los posibles errores que podrían dar lugar a un mal entendimiento del mensaje del autor. Sin embargo, queremos destacar una vez más la importancia de tener plena conciencia de que el texto que tenemos entre manos es una traducción, esto es, un texto que, debido a las limitaciones del lenguaje, difícilmente resultará una representación fiel del espíritu del original, sino más bien en una interpretación fruto de la labor hermenéutica llevada a cabo por el traductor. Nos gustaría dejar claro que esto se aplica también, evidentemente, a las traducciones que hemos elaborado a lo largo de toda la obra. Hemos intentado respetar, en la medida de lo posible, el mensaje original; pero ello no nos libra de la existencia de errores.

Conocer las características del idioma original puede servirnos para

llevar a cabo una mejor re-interpretación del texto traducido, dándonos pistas de aquellos puntos especialmente conflictivos a la hora de reelaborar las tesis del autor original. De este modo, aun desconociendo el idioma japonés, podremos hacernos una mejor idea de qué clase de pensamiento pasaba por la cabeza del filósofo al emplear términos como "esencia", "sujeto", etc.

Acerca de la realidad religiosa en la sociedad japonesa, su conocimiento parece también esencial para una correcta comprensión del desarrollo del pensamiento filosófico. Tal y como hemos venido insistiendo a lo largo de la obra, la estricta separación entre los campos de la filosofía y la religión es todavía una idea ajena a la cultura oriental. Pese a que cada vez debido a la influencia occidental esta división se hace más patente, la reflexión filosófica continúa contando con una fuerte base religiosa. Evidentemente, debido a que la naturaleza misma de las religiones orientales es en sí diferente a los monoteísmos europeos, el modo en que ha influenciado los desarrollos filosóficos es también distinto. En el caso de la sociedad japonesa resulta de especial relevancia este contexto religioso puesto que refleja también una determinada actitud de aceptación, con matices, del material extranjero. Decimos "con matices" dado que, pese a que es un hecho el que los japoneses han introducido en multitud de ocasiones pensamientos foráneos, también lo es que en el proceso de importación de ideas se produce una japonización de los mismos. Hemos visto cómo en el caso de una doctrina reacia al cambio como lo es el cristianismo, el éxito en la evangelización ha sido

escaso en el archipiélago. En el sincretismo que hemos venido analizando, podemos ver una pista que nos ayude a comprender el particular modo en que los pensadores japoneses (re)interpretan las enseñanzas venidas del exterior.

Por último, repasamos en este primer capítulo los inicios de la filosofía japonesa en sentido tradicional a partir de la apertura Meiji. Empezando por la labor traductora y creadora de términos hasta el momento inexistentes en el vocabulario japonés, llegamos al análisis de dos de las principales figuras del panorama filosófico de comienzos del s. XX en Japón: D. Suzuki y K. Nishida. Si Suzuki representa el intento por llevar el pensamiento tradicional japonés al otro lado del mar, podemos decir que Nishida vendría representando el movimiento opuesto, esto es, un intento por sistematizar al modo de la filosofía occidental la tradición oriental. Si el primero fue reconocido internacionalmente gracias a sus escritos y conferencias acerca del zen, el segundo fundaría la primera escuela filosófica dentro de su país. Ambos autores resultan fundamentales para el posterior desarrollo de la reflexión japonesa: el primero por haber dado a conocer la filosofía oriental en occidente y despertado el interés de los grandes pensadores de la época; el segundo, por crear un sistema metafísico basado en el concepto de la “nada absoluta”, demostrando que la filosofía era posible incluso tras el golpe del martillo nihilista.

En este primer capítulo hemos visto, por tanto, los principales puntos a tener en cuenta a la hora de realizar un estudio en el campo de la filosofía

japonesa. Como hemos apuntado en el apartado dedicado al lenguaje, el conocimiento previo de este trasfondo resulta necesario para una adecuada comprensión de los conceptos manejados por los filósofos orientales. Intentar aproximarse a un texto de filosofía oriental sin tener en cuenta el contexto cultural en que fue redactado puede hacer que su lectura sea malinterpretada como un sinsentido o desterrada al mundo de la superstición por su conexión con ciertas creencias religiosas. De igual modo que los asistentes a la conferencia de D. Suzuki no podían comprender el verdadero significado oculto tras la afirmación “el cielo es azul”, tampoco podremos lograr una correcta comprensión de la elaboración metafísica de un filósofo oriental sin habernos familiarizado primero con el mundo conceptual en que realiza su reflexión.

2. La estructura metafísica de la filosofía oriental

Una vez hemos definido los pilares en que se asienta el pensamiento filosófico japonés, nos propusimos analizar, de un modo más amplio, la tradición metafísica oriental en la que se enmarca. De la mano de T. Izutsu hemos comprobado el modo en que los filósofos orientales llevan a cabo su reflexión, sacando a relucir unos puntos comunes de vital importancia a la hora de llevar a cabo una comparación igual a igual entre filosofía occidental y filosofía oriental.

Para empezar hemos visto la importancia que se da al análisis del

lenguaje y a la función del mismo como “creador” del mundo fenoménico. Mientras que la reflexión acerca del lenguaje puede considerarse como un hito reciente en la tradición europea, los filósofos orientales han venido trabajando en el tema desde hace varios siglos. Problemas de actualidad como puede ser la relación lenguaje-esencia o la propia inteligibilidad de la cosa-en-sí, han sido estudiados por los antiguos maestros hindúes y chinos antes, incluso, del inicio de nuestra era.

Tal y como nos indica Izutsu, las grandes corrientes del pensamiento oriental coinciden en señalar al lenguaje como un obstáculo para la correcta comprensión de la verdad última oculta en el mundo que nos rodea. Es por ello que, en un intento por superar este obstáculo, se lleva a cabo un proceso de desarticulación del lenguaje para poder llegar a atisbar así el mundo in-articulado, o lo que es lo mismo, el mundo anterior al lenguaje. Este es precisamente el objetivo perseguido por Suzuki (y por los antiguos maestros zen) cuando realizan sus extrañas afirmaciones. Lo que se nos aparece desde una perspectiva racional como algo falto de sentido oculta en su interior un mensaje que pretende servirnos de guía y ayudarnos a “despertar” a la verdad.

Y esta es otra de las grandes ideas que comparten las tradiciones orientales: el “despertar” a la verdad es siempre un “auto-despertar”. En tanto en cuanto el lenguaje es engañoso, la verdad última, la cosa-en-sí, es incommunicable. El individuo se encuentra siempre sólo ante la tarea de desvelar el secreto último de la realidad. El papel del maestro es tan sólo el de guía y el discípulo deberá sacar sus propias conclusiones a través de

las pistas que se ocultan en cada palabra, cada acción.

Una vez que hemos visto cómo el lenguaje genera las “esencias” del mundo fenoménico, podemos concluir que, para los filósofos orientales no existe una esencia en los términos tradicionales occidentales. La esencia tal y como la conocemos sólo existe en su modo relacional, es decir, más que existir, podríamos decir que las esencias de objetos y fenómenos co-existen. Este mundo de esencias relacionales es precisamente el objeto de nuestra conciencia superficial, aquella que empleamos en nuestro día a día. Sin embargo, si logramos acceder a nuestra conciencia profunda, podremos ver la realidad tal y como es, esto es el caos anterior al lenguaje, el mundo del vacío.

Y llegamos así al último punto de vital importancia en la filosofía oriental. Mientras el pensamiento europeo continúa lidiando con el modo de superar el nihilismo, para la filosofía oriental resulta tan sencillo como regresar al mundo fenoménico. Una vez hemos despertado a la realidad del vacío, tenemos que volver a nuestro mundo cotidiano. Sin embargo, el mundo cotidiano se encontrará ahora iluminado por la nueva perspectiva que hemos adquirido. Esta integración del vacío dentro de la reflexión es un proceso al que hemos asistido en el mundo científico, pero que en el pensamiento filosófico no ha sido todavía llevada a cabo.

3. **El desarrollo de un sistema filosófico con base en la idea de vacío**

Finalmente, para ver una aplicación práctica de este concepto de vacío y de realidad relacional en una reflexión filosófica moderna, hemos elegido la obra de K. Nishitani. Nishitani es un autor que al beber de una doble fuente de reflexión filosófica (el pensamiento oriental desarrollado por K. Nishida y la filosofía occidental de Heidegger) resulta fácil de comprender para el lector europeo. Una vez tenemos las claves adquiridas en los dos primeros capítulos, será sencillo acceder a la estructura ontológica que nos plantea.

Empezamos introduciendo el modo en que retoma el hilo de la tradición nihilista europea tras realizar sus estudios en Alemania. Es importante señalar que ya en aquel entonces Nishitani se da cuenta del valor fundamental que la tradición budista posee para dar un nuevo impulso a la reflexión filosófica. Tras un detallado análisis de la obra de los principales autores europeos, nos recuerda cómo han llegado a la misma conclusión a la que el budismo había llegado siglos atrás. Insiste también, como lo había hecho Suzuki, en la necesidad de tomar en consideración el pensamiento oriental para poder llevar a cabo un auténtico progreso en la filosofía occidental.

A continuación hemos visto un panorama de su pensamiento en su obra central “¿Qué es religión?” para luego prestar atención al desarrollo metafísico del mismo en el concepto de “lógica del vacío”. En primera instancia vimos lo que el autor entiende por filosofía-religión y su crítica a

algunos conceptos básicos del pensamiento occidental como el *cogito* cartesiano. Luego hemos estudiado con detenimiento su modelo metafísico basado en el concepto de “vacío” propio de la tradición oriental.

En relación a este concepto desarrolla una teoría que encaja en la descripción que Izutsu hace sobre los sistemas orientales, es decir, una realidad con fundamento en el “vacío” y cuyo mundo fenoménico se sostiene en una absoluta inter-relación de los existentes. Es lo que Nishitani llama “*ego-teki kankei*” que en castellano ha sido traducido mediante el concepto, propio de la teología, de “circumincesión”. Dentro de su esquema se plantea también el problema de la incognoscibilidad de la realidad-en-sí, así como el papel del sujeto en el pensamiento.

4. Una filosofía verdaderamente universal más allá del nihilismo

Una vez hemos resumido las ideas principales de nuestro trabajo, nos gustaría finalizar exponiendo las conclusiones de nuestro análisis. Comentábamos la inicio del trabajo que los objetivos fundamentales del estudio serían dos: en primer lugar, el reconocimiento de la filosofía oriental en general, y de la japonesa en particular, dentro del campo de la filosofía occidental. En segundo lugar, la importancia de la misma como necesaria reflexión complementaria al pensamiento de occidente, y también como heredero de éste en los últimos años.

Respecto al primer objetivo, consideramos demostrado que la

filosofía oriental no sólo cumple con los requisitos propios de la reflexión filosófica, sino que además una tradición filosófica que se pretende universal no puede ignorar la multitud de corrientes de pensamiento que se han venido desarrollando a lo largo de los siglos en el continente asiático. Las acusaciones de “pensamiento supersticioso” o “no científico” pierden su valor una vez nos adentramos en el contexto en que se desarrolla. En los últimos años hemos venido observando movimientos en esta dirección, pero todavía es necesaria una mayor integración del área oriental en los planes de estudio universitarios. Es, sin duda, un objetivo ambicioso, pero tenemos la certeza de que un mejor conocimiento de esta tradición filosófica podrá servir de inspiración a los futuros pensadores y abrir nuevos caminos de reflexión allí donde de otro modo habrían fracasado.

En cuanto al segundo objetivo, y en correlación con el anterior, consideramos que la filosofía oriental contemporánea se encuentra ya en un estado de universalidad debido a que ha asimilado muchos de los métodos propios de la reflexión occidental. Es por tanto a la vez heredera de las corrientes filosóficas europeas y contrapunto a las mismas.

La filosofía oriental cumple por tanto con dos funciones: por un lado, debido a su diferencia, sirve de contraste necesario al pensamiento occidental. Tal y como nos recordaba Panikkar, es esa *altera pars* que nos complementa y a través de la cual podemos adquirir un conocimiento más profundo acerca de nosotros mismos. Existe otro modo de pensar, otras soluciones a los problemas tradicionales, nuevas vías de reflexión por

explorar.

Por otro lado, se convierte en heredera de la filosofía occidental debido a la fundamental influencia que la misma ha tenido en los pensadores contemporáneos. Además, si, como nos recordaban Nishitani e Izutsu, la filosofía occidental ha terminado llegando a una conclusión que los orientales habían alcanzado siglos atrás, podremos encontrar nuevas pistas para el desarrollo futuro de la filosofía. Una filosofía no ya occidental ni oriental, sino universal.

Si la predicción de Nietzsche era correcta, nos queda todavía casi un siglo para superar el nihilismo. Tal vez sea de la mano de conceptos filosóficos desarrollados en el otro extremo del planeta y de la historia que por fin logremos sacar los pies de las arenas movedizas de la pos-modernidad, pisar nuevamente tierra y continuar con paso firme en el interminable camino que es la filosofía.

GLOSARIO



1. Términos japoneses

Basho 場所 : “Lugar”, “locus”, en el japonés diario se usa como un indicador espacial común. Sin embargo, desde su introducción por parte de Nishida como término filosófico, podemos entenderlo en un sentido similar al “receptáculo” platónico, el lugar en donde se sitúa la realidad.

Daigigenzen 大疑現前 : “Gran duda que se revela ante nuestros ojos”, término empleado para referirse a la duda radical que se cuestiona la totalidad de la realidad, incluido el propio sujeto, dejándonos inmersos en el vacío.

Daijōbukkyō 大乘仏教 : Traducción del sánscrito “Mahāyāna”. El significado de los kanjis mantiene el original “budismo del gran vehículo”.

Ego 回互 : En su traducción española “circumincesional”. Hace referencia a la relación de interdependencia que se da entre todas las cosas en el campo del vacío. Concretamente el modo en que de un modo recíproco el ser de las cosas adopta las posiciones de centro y de circunferencia, principal y subordinada.

Gō 業 : traducción del término sánscrito “karma”. El significado del kanji es “asunto”, “trabajo”. Hace referencia al modo en que

trabajan el mal y el bien en su continuo equilibrio.

Ishiki 意識 : “Conciencia”, en la filosofía de Izutsu indica el proceso de interacción con el mundo a través del que se obtiene el conocimiento. Podemos diferenciar entre “esencia superficial”, característica del mundo fenoménico cotidiano; y “esencia profunda”, característica de la realidad anterior a la articulación del lenguaje.

Jikaku 自覚 : “Autodespertar”, en la filosofía de Nishida indica el modo en que el individuo se da cuenta de su propia realidad. Concretamente al hecho de percatarse de la falta de distinción entre sujeto y predicado.

Jitai 自体 : “Esencia”, “mismidad”, “ser en sí” de las cosas. La filosofía de Nishitani nos enseña que en el campo del vacío no existe nada como esta “esencia”, sino que todo es fundamentalmente lo mismo.

Jōzabukkyo 上座仏教 : traducción del sánscrito “Theravada”. Los kanjis hacen referencia a aquellos que preservan la tradición budista

Kōan 公案 : problema o cuestión empleada en la meditación zen como acceso a la iluminación. Suelen ser problemas de difícil o imposible solución destinados a que el alumno se haga consciente de su propia naturaleza. Un ejemplo tradicional

sería el propuesto por Lijin: “Si te encuentras con el Buda, mávalo”.

Kū 空 : traducción del término sánscrito “sunyata”. El kanji posee los significados de vacío y de cielo (en sentido físico). Nishitani lo elige en favor de “nada absoluta” por poseer un sentido más profundo. En tanto que no posee un significado negativo, no precisa hacer referencia a ninguna realidad exterior a él mismo.

Kyomu 虚無 : “nihilidad”, en el pensamiento de la Escuela de Kioto aquello que se oculta en nuestra vida diaria como fundamento último de la realidad. Ambos kanjis poseen un significado de negación.

Mu 無 : “nada”, negación de la existencia de algo. Habitualmente se emplea este kanji para señalar una falta de algo que antes estaba ahí. Podemos pensar por ejemplo en palabras como *muishiki* 無意識 (inconsciente) *musabetsu* 無差別 (sin discriminación) *mugon* 無言 (sin palabras) *muka* 無価 (de valor incalculable).

Muchi no chi 無知の知 : “Conocer sin conocer”, conocimiento no-objetivo, nos indica el estado en el que en el campo de sunyata se pierde la diferenciación entre sujeto y objeto.

Muga 無我 : traducción del término sánscrito “anātman”. Los kanjis

conservan el significado original “no”+”yo”.

Muka 無化 : traducido en su versión española como “anulación”, se refiere a la idea de nihilidad como aquello que anula o niega al ser. El significado literal de los kanjis sería el de “sin cambio” o “sin creación”

Mujō 無常 : traducción del término sánscrito “anitya”. A la negación “mu” se une el kanji *tsune – jo* 常 cuyo significado es “aquello que no cambia y permanece invariable”.

Mumyō 無明 : traducción del término sánscrito “avidya”. El significado literal de los kanjis es “no claridad” lo que parece hacer referencia a la oscuridad en que vivimos por culpa de la ignorancia.

Musa no sa 無作の作 : “Acción sin acción”, junto con *muchi no chi*, es la característica según la cual en el campo del vacío no tiene sentido hablar de sujeto y objeto como entes diferenciados.

Nyōjitsu 如実 : traducción del término sánscrito “tathata”. Los kanjis nos indican el ser “verdaderamente tal”, la “talidad” o la “quiddidad” de las cosas.

Rinne 輪廻 : traducción del término sánscrito “samsara”. El significado literal de los kanjis sería “girar en círculos” señalando la idea de ciclo de eterno retorno del que nos habla el budismo.

Sanmai 三昧 : transcripción fonética del sánscrito “samādhi”. Significa

alcanzar un estado de concentración que hace que la mente logre un perfecto equilibrio

Satori 悟り : “Comprensión”, “despertar”, “iluminación”, traducción del sánscrito “bodhi” que en el budismo indica la liberación del samsara. Significa que comprendemos el hecho de que este mundo se sustenta en el vacío y que todas las cosas son, en esencia, lo mismo.

Shinnyo 真如 : traducción de los términos “dharmata” y “tathata”.
Abreviación de *shinjitsu nyojō* 真実如常 que significa “aquello que existe realmente y no cambia nunca”.

Yū 有 : “Ser”, término empleado como traducción del Ser de la filosofía occidental. Suele usarse como oposición a la “nada” y también señala la esencia de las cosas, su mismidad.

Yūka 有化 : traducido como “hacer ser”, hace referencia a la cualidad por la cual el vacío “hace ser”, esto es, permite que el ser de las cosas sea.

Zazen 坐禪 : Método de meditación consistente en sentarse en una determinada postura y permanecer en esa posición hasta alcanzar la iluminación. Tanto Nishida Kitaro como Nishitani Keiji practicarían el zazen durante un largo período de tiempo.

Zen 禪 : proviene de la pronunciación japonesa del nombre de la escuela de budismo china “Ch’an” a su vez derivado del sánscrito

“dhyana” (meditación). Esta etimología nos muestra precisamente lo que será el concepto básico de esta corriente.

Zettai mu 絶対無: “nada absoluta”, negación de la existencia de modo absoluto. Término preferido por Nishida y Tanabe en sus escritos para hablar del fundamento de la realidad. Nishitani lo rechazaría porque en su carácter negativo sigue dependiendo de la existencia del ser.



2. Términos en sánscrito

Anātman: “no yo” (formado por la partícula negativa “an” y “atman”, yo, alma). Una de las principales enseñanzas budistas. La existencia del yo es negada desde la base de que, si todo en este mundo es transitorio, no tiene sentido el afirmar un ego individual.

Anitya: “Impermanencia”. Doctrina budista que nos enseña que todo en el mundo se encuentra en un proceso de continuo cambio. Esto hace que todo aquello que nos rodea posea una realidad meramente ilusoria, que llega a ser y deja de ser a cada momento.

Avidya: “Ignorancia”, “alucinación”, es considerada la razón fundamental que da origen al sufrimiento en *samsara*. Concretamente la ignorancia de las grandes verdades de anitya y anātman.

Boddhishattva: formado por boddhi (iluminación) y shattva (ser) se utiliza para señalar a aquellos que buscan despertar a la iluminación. En la escuela Mahāyāna adquieren un papel protagonista: los boddhishattvas pasan a ser personas que en su camino hacia la iluminación deciden de modo voluntario permanecer en este mundo para ayudar a los demás a alcanzar el satori.

Dharmatā: “Cosa en sí”, término budista que indica la esencia impermanente de las cosas. Suele utilizarse como sinónimo de “tathata”.

Dukkha: “Sufrimiento”, en la terminología budista describe la vida de aquél que no sigue las enseñanzas de anitya y anātman. También sirve para referirse a este mundo como fuente del sufrimiento.

Karma: en la enseñanza budista, el karma es una inercia natural que hace que de las buenas acciones se generen buenas reacciones y viceversa, de los malos actos, malas consecuencias. A diferencia de la doctrina hinduista, en el budismo no existen dioses que protejan su cumplimiento, sino que éste se da de forma natural e inevitable.

Mahāyāna: “Gran Vehículo”. Nombre recibido por la corriente budista que se extendería por el Asia septentrional y oriental. Se caracteriza por defender la posibilidad de alcanzar la iluminación en esta vida para todo el mundo (de ahí que se la llame “gran vehículo” en tanto que permite que sean muchos los que realicen el mismo viaje al mismo tiempo.

Prajña: “Conocimiento”. En el budismo se identifica el conocimiento del origen del sufrimiento y la práctica del camino que lleva a la iluminación.

Samādhi: Estado de completa concentración durante la meditación. Su significado literal viene siendo “integración con la totalidad”. En el budismo la meditación es considerada una de las causas de la iluminación.

Samsāra: literalmente “fluir junto”, este término señala en el budismo el

ciclo eterno de nacimiento y muerte. Para el budismo, debido a que este mundo es sufrimiento, el objetivo del ser humano ha de ser intentar escapar de esta cadena de reencarnaciones a través de la iluminación.

Śūnyatā: “cualidad de vacío”, término que en la tradición budista señala la realidad profunda del mundo. Concretamente se refiere a aquella doctrina que defiende que no hay nada que posea esencia individual. De ahí que se pueda llegar a la afirmación de la unidad del todo en el vacío.

Tathata: “La cosa tal como es”, término budista, especialmente empleado por la escuela zen indica la “quiddidad”, la esencia de las cosas antes de pasar por el filtro del pensamiento.

Theravāda: “enseñanza antigua”, rama del budismo que se extiende por el Asia sudoriental. También llamada “hinayana” (pequeño vehículo) en referencia a la limitación del acceso a la liberación únicamente a los monjes que siguen los preceptos antiguos, negando toda posibilidad de que una persona ajena a este grupo alcance la iluminación

BIBLIOGRAFÍA



1. Fuentes

a. Obras de Suzuki

SUZUKI, D.; *Mushin to iu koto (El no yo)*; Kadokawa Sofia Bunko; Tokyo
– 2007

SUZUKI, D.; *Zen and Japanese Culture*; Princeton University Press; New
Jersey – 2009

SUZUKI, D.; *Nihonteki reisei* (日本的靈性 *El espíritu japonés*), Iwanami
bunko, Tokio – 2010

SUZUKI, D.; *Tōyōteki na mikata* (東洋的な見方), Iwanami Bunko, Tokio
– 2009

Obras de Nishida

NISHIDA, K.; *Zen no kenkyū* 善の研究 (*Estudio sobre el bien*);
Iwanamibunko; Tokyo – 2008

NISHIDA, K.; *Nishida Kitarō tetsugaku ronshū III* 西田幾多郎哲学論集
(*Colección de tratados filosóficos de Kitarō Nishida*), Iwanami
Shoten, Tokio - 2009

NISHIDA, K.; *Indagación del bien*, Ed. Gedisa, Barcelona – 1995

b. Obras de Izutsu

IZUTSU, T.; *The Structure of Oriental Philosophy: Collected Papers of the
Eranos Conference (2 vols.)*; Keio University Press; Tokyo –
2008

IZUTSU, T.; *Ishiki to honshitsu. Seishin teki tōyō wo motomete* 意識と本

質—精神的東洋を求めて(*Esencia y conciencia. En busca del oriente espiritual*), Iwanami bunko, Tokio – 2009

IZUTSU, T.; *Ishiki no keijijōgaku* 意識の形而上学(*Metafísica de la conciencia*), Chuko bunko, Tokio – 2012

IZUTSU, T.; *Tōyō tetsugaku* 東洋哲学(*Filosofía oriental*) en *Izutsu Toshihiko chosakushū 9* 井筒俊彦著作集(*Obras completas de Toshihiko Izutsu 9*), Chuo Koron-sha, Tokio – 1992

d. Obras de Nishitani:

NISHITANI, K.; *Nishitani Keiji Chosakushū* 西谷啓治著作集 (*Obras completas de Nishitani Keiji*); Sōbunsha; Tokyo – 1987

NISHITANI, K.; *The Self-Overcoming of Nihilism*; State University of New York Press; New York – 1990

NISHITANI, K.; *La religión y la nada*; Ed. Siruela; Madrid - 2003²

2. Obras de referencia

- AGÍS VILLAYERDE, M. (coord.); *Galicia y Japón: Del sol naciente al sol poniente*; Ed. Universidade da Coruña; A Coruña – 2008
- BELLAH, R.; *Tokugawa Religion. The Cultural Roots of Modern Japan*, Simon & Schuster, 1985
- BOWERS, R. H. (Jr.); *Someone or Nothing? Nishitani's Religion and Nothingness as a Foundation for Christian-Buddhist Dialogue*; Peter Lang Publishing; New York – 1995
- BYRON EARTHART, H.; *Japanese Religion: Unity and Diversity*; Wadsworth; Belmont, California – 1982
- CARR, B. / MAHALINGAM, I.; *Companion Encyclopedia of Asian Philosophy*; Routledge; New York – 1997
- DAVIES, R. / OSAMU, I. (eds.); *The Japanese Mind*; Tuttle Publishing; North Clarendon (VT) – 2002
- DEUTSCHER, G.; *Gengo ga chigaeba sekai mo chigatte mieru* 言語が違えば世界も違って見えるわけ (A diferente idioma, diferente mundo), Intershift, Tokio – 2013 (Traducción española: *El prisma del lenguaje*, Ed. Ariel, 2011)
- GONZÁLEZ VALLES, J.; *Historia de la filosofía japonesa*; Ed. Tecnos; Madrid – 2002
- HANAOKA, E.; *Zen and Christianity. From the Standpoint of Absolute Nothingness*, Maruzen, Kioto – 2008
- HANAOKA, E.; *Zettai Mu no tetsugaku: Nishida tetsugaku kenkyū*

nyūmon 絶対無の哲学—西田哲学研究入門 (*Filosofía de la nada absoluta: introducción al estudio de la filosofía nishidiana*); Sekai shisosha; Kyoto – 2004²

HARDACRE, H.; *Kurozumikyō and the New Religions of Japan*, Princeton University Press, 1988

HEIDEGGER, M.; *Ser y tiempo*; Ed. Trotta; Madrid – 2006

HEISIG, J. W.; *Filósofos de la nada: Un ensayo sobre la Escuela de Kioto*; Ed. Herder; Barcelona – 2002

KETA, M. *Nihirizumu no shisaku* (ニヒリズムの思索 *Reflexión sobre el nihilismo*); Soubunsha; Tokio – 1999

KITAGAWA, J.; *On Understanding Japanese Religion*; Princeton University Press; New Jersey – 1987

KOSAKA, K.; *Nishida tetsugaku no kisō* (西田哲学の基層 *Fundamentos de la filosofía de Nishida*), Iwanami Bunko, Tokio – 2011

KOSAKA, K.; *Seiyō tetsugaku, tōyō shisō* (西洋哲学・東洋思想 *Filosofía occidental, pensamiento oriental*), Kodansha, Tokio – 2011

LANZACO, F.; *La cultura japonesa reflejada en su lengua*, Ed. Verbum, Madrid – 2010

MALIK, A. (ed.); *Japanese Contribution to Islamic Studies: The Legacy of Toshihiko Izutsu Interpreted*, International Islamic University Press, Kuala Lumpur – 2010

MASAO, A.; *Kyōgi to Kyōmu: shūkyōteki jikaku ni okeru nihirizumu no mondai* 虚偽と虚無・宗教的自覚におけるニヒリズムの間

- 題 (*Falsedad y nihilismo: el problema del nihilismo en la conciencia religiosa*); Hozokan ;Kyoto – 2000
- MASUNAGA, R.; *The Soto Approach to Zen*; Layman Buddhist Society Press; Tokyo – 1958
- MORGAN, K. (ed.); *The Path of Buddha*, Ed. Roland Press; New York – 1956
- NAKAMURA, H.; *Kū no ronri* 空の論理 (*La lógica del vacío*) en *Nakamura Hajime senshū* 中村元選集(*Obras selectas de Hajime Nakamura*), Shunju-sha, Tokio – 1994
- NAKAMURA, Y.; *Nishida Kitarō* 西田幾多郎, Iwanami shoten, Tokio – 1988
- NAGAI, H.; *Nishida Kitarō: <Zettai Mu> to wa nani ka?* 絶対無とは何か? (*Nishida Kitaro: ¿qué es la nada absoluta?*); NHK Shuppan; Tokyo – 2007
- NORIYOSHI, T.; REID, D.; *Religion in Japanese culture: where living traditions meet a changing world*; Kodansha International, New York – 1996
- READER, I.; *Religion in Contemporary Japan*; Macmillan; London – 1991
- READER, I. / TANABE, G.; *Practically Religious: Worldly Benefits and the Common Religion of Japan*; University of Hawaii Press; Honolulu – 1998
- ROBINSON and JOHNSON; *The Buddhist Religion*; Dickenson

- Publishing; California – 1977
- ROMÁN, M. T.; *Sabidurías orientales de la antigüedad*; Ed. Alianza; Madrid – 2004
- SAMPSON, G.; *Sistemas de escritura*; Ed. Gedisa; Barcelona – 1997
- SÁNCHEZ MECA, D.; *Teoría del conocimiento*; Dykinson, Madrid – 2001
- SASAKI, T.; *Nishitani Keiji Zuimon* 西谷啓治随聞 (*Conversaciones con Keiji Nishitani*); Hozokan, Kioto – 1990
- SAWAI, Y.; *Tenri-kyō ningengaku no chihei* (*Horizontes de la antropología de Tenrikyō*), Oyasato Kenkyu-sho, Tenri – 2007
- SHIGEHISA, T.; *Jikan gensō. Nishida tetsugaku kara no shuppatsu* 時間幻想—西田哲学からの出発 (*El tiempo como ilusión. Desde la filosofía de Nishida*) , Chuo koron, Tokio – 2009
- STEVENS, B.; *Invitación a la filosofía japonesa: En torno a Nishida*; Ed. Bellaterra; Barcelona – 2008
- TACHIKAWA, M.; *Kū no shisō-shi* 空の思想史 (*Historia del pensamiento del vacío*); Kodansha gakujutsubunko; Tokio – 2003
- TAMARU, N. / REID, D. (eds.); *Religion in Japanese cultura: where living traditions meet a changing world*; Kodansha International, New York – 1996
- UNNO, T. (ed.); *The Religious Philosophy of Nishitani*; Asian Humanities Press; Berkeley – 1989

VV. AA.; *Kesei Nishitani Keiji* 溪聲西谷啓治 (*Resonancias de Nishitani*

Keiji), Toeisha, Kioto – 1992

VELASCO, H.; *Hablar y pensar: tareas culturales*, Ed. UNED,

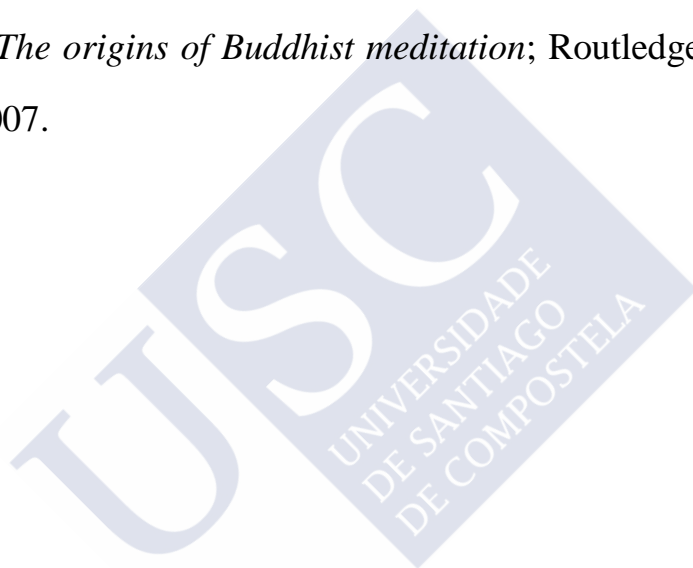
Madrid-1996

YANABU, A.; *Kindai nihongo no shisō* (近代日本語の思想 *Pensamiento*

del japonés contemporáneo) , Housei Univ., Tokio - 2004

WYNNE, A.; *The origins of Buddhist meditation*; Routledge; New York –

2007.



3. Diccionarios y artículos:

Japanese– English Buddhism Dictionary; Daito, Tokyo – 1984

Shin-Kangorin 新漢語林; Taishukan Shoten; Tokyo - 2008⁵

BAQUERO, J.; PAZÓ, J.; “Deseo de Japón” en *Revista de Occidente*
Nº334 Marzo 2009; Fundación José Ortega y Gasset, Madrid –
2009

BOUSO, R.; “La filosofía japonesa en España” en *Japanese Philosophy*
Abroad, Nanzan University, Nagoya – 2006

LÓPEZ PAZOS, J. J.; “Actualidad del nihilismo: revisión del nihilismo
europeo a la luz del pensamiento de Keiji Nishitani” en *Agora*
9 アゴラ, International Center for Regional Studies, Tenri –
2012

LÓPEZ PAZOS, J. J.; “Nishitani Keiji no “kū” no ronri to sono kōzō” 西
谷啓治の「空」の論理とその構造 (La lógica del “vacío”
de Keiji Nishitani y su estructura) en *Oyasato*
kenkyūsho nenpō 19, Tenri Univ., Tenri – 2012

LÓPEZ PAZOS, J. J.; “Izutsu Toshihiko ni oite no zen shisō to sono rikai”
井筒俊彦におけるの禅思想とその理解 (El pensamiento
zen y su comprensión en la obra de Toshihiko Izutsu), en
Shūkyō kenkyū 375, Nihon Shūkyō Gakkai, Tokio – 2013

LÓPEZ PAZOS, J. J.; “La filosofía japonesa en su lengua. La relación

- lengua-cultura y el problema de la traducibilidad”, *Agora 10*
アゴラ, International Center for Regional Studies, Tenri –
2013
- LÓPEZ PAZOS, J. J.; “La cultura japonesa y su recepción en España” en
Supein-gaku スペイン学, Kyōto Cervantes Konwakai, Kioto
– 2013
- NAKAMURA, K.; “The Significance of Toshihiko Izutsu’s Legacy for
Comparative Religion” en *Intellectual Discourse vol. 17 N°2*,
2009
- NELSON, J.K.; “Freedom of Expression. The Very Modern Practice of
Visiting a Shinto Shrine” en *Japanese Journal of Religious
Studies vol. 23*; Nagoya - 1996
- PELLEGRINO, F., COUPÉ, C., y MARSICO, E. (2011). “A
cross-language perspective on speech information
rate”. *Language*, 87, 539-558, Univ. Lyon, Lyon - 2011
- UEDA, S.; “Mu to kū” wo megutte” 「無と空」をめぐって (“En torno
a la nada y el vacío”) en *Nihon no tetsugaku 5* 日本の哲学
(*Filosofía japonesa*) , Showado, Kioto – 2004
- UEMURA, K.; “Nishitani Keiji no ikikata: sekai sensō to sekai shūkyō wo
megutte” 西谷啓治の生き方：世界戦争と世界宗教をめぐ
って (“La vida de Nishitani Keiji: recorriendo la guerra
mundial y la religión mundial”) en la revista *Shiso* 思想

(*Pensamiento*) (1030), 7-24; Febrero 2010; Iwanami Shoten;
Tokyo – 2010

YANABU, A.; “Honyaku no shisō (翻訳の思想 El pensamiento de la
traducción) ” en *Nihon no tetsugaku* (日本の哲学 *Filosofía
japonesa*) 4; Showado, Kioto – 2003

